Grundriss

der christlichen

Glaubens- und Sittenlehre

von

Otto Pfleiderer,
Doktor und Professor der Theologie zu Berlin.

Zweite Auflage.

Berlin.
Druck und Verlag von G. Reimer.
1882.

Seinem väterlichen Freund,

dem Nestor unter den theologischen Lehrern,
dem Classiker unter den theologischen Schriftstellern
unserer Zeit,

Herrn Geheimen Kirchenrath, Doktor und Professor der Theologie

Carl August Hase

zur Feier des 50jährigen Jubiläums seiner reich-
gesegneten Jenenser Lehrthätigkeit
(15. Juli 1880)

als Zeichen dankbarer Verehrung

gewidmet

vom Verfasser.

Inhalt.

A. Grundriss der christlichen Glaubenslehre.

Zweiter Hauptheil: Specielle Dogmatik.

Erste Unterabtheilung: Die Voraussetzungen des christlichen Heils.

Zweite Unterabtheilung: Das christliche Heil.

B. Grundriss der christlichen Sittenlehre.

Zweite Unterabtheilung: Die christliche Heiligung: Individualethische Tugend- und Pflichtenlehre.

A.

Grundriss

der

christlichen Glaubenslehre.

Einleitung.

§ 1.

Begriff der Glaubenslehre.

Die christliche Glaubenslehre hat den Glauben der Christenheit, wie er in der biblischen und kirchlichen Theologie seinen geschichtlichen Ausdruck gefunden hat, nach seiner Bedeutung für die Gemeinde der Gegenwart und zum Zweck seiner lehrhaften Mittheilung innerhalb einer bestimmten Kirche, in systematisch geordnetem Zusammenhang darzustellen.

§ 2.

Quellen ihres Lehrstoffes.

Die Glaubenslehre ist zunächst eine positiv-historische Disciplin. Denn da der christliche Glaube ein Produkt der geschichtlichen Entstehung und Entwicklung der christlichen Gemeinde ist, so kann er nicht aus dem blossen Selbstbewusstsein des Einzelnen, weder aus der subjektiven Vernunft noch aus dem subjektiven frommen Gefühl dargestellt werden. Vielmehr entnimmt die Glaubenslehre ihren Stoff aus den geschichtlichen Quellen der christlichen Theologie, in welchen das christliche Bewusstsein der verschiedenen Zeitalter in charakteristischer und für die Gemeinschaft normgebender Weise bezeugt ist.

Und zwar hat die Glaubenslehre die ganze Geschichte der Dogmen von ihren biblischen Anfängen bis auf die Theologie der Gegenwart insoweit (aber auch nur insoweit) zu berücksichtigen, als das Verständniss der genetischen Entwicklung derselben die nothwendige Vorbedingung für die Erkenntniss ihrer heutigen Bedeutung bildet.

Innerhalb dieser Gesammtgeschichte aber nehmen eine hervorragende Stelle ein die Knotenpunkte der Entwicklung, wie sie in den Originalzeugnissen der heiligen Schriften, besonders Neuen Testaments, und der kirchlichen, besonders protestantischen Bekenntnisse vorliegen.

§ 3.

Wissenschaftliche Bearbeitung.

Da aber die Glaubenslehre die biblisch-kirchlichen Dogmen nach ihrer bleibenden Wahrheit und praktischen Bedeutung für die gegenwärtige Gemeinde darzustellen hat, so muss sie ihren geschichtlichen Stoff nach den allgemeinen Gesetzen der wissenschaftlichen Erkenntniss kritisch bearbeiten und bedarf dazu der philosophischen Einsicht in das Wesen der Religion nach ihrer subjektiven wie objektiven Seite.

Die von *Schleiermacher* behauptete gänzliche Unabhängigkeit der Glaubenslehre von der Philosophie ist zwar weder geschichtlich richtig (cf. Geschichte der Dogmen von johanneischer Gnosis an bis zu *Schleiermacher*'s eigener Glaubenslehre inclusive!) noch auch sachlich streng durchzuführen, ohne die Glaubenslehre entweder auf psychologische Bekenntnisse einer frommen Seele oder auf referirende Dogmengeschichte zu reduciren. So viel aber ist daran allerdings richtig, dass die Glaubenslehre die kirchlich-dogmatischen Sätze nicht unmittelbar auf philosophische Sätze zurückführen darf, weil sie damit ihren theologischen Zweck verfehlen und zur Religionsphilosophie werden würde.

§ 4.

Verhältniss zur Religionsphilosophie.

Obgleich die Glaubenslehre einer religionsphilosophischen Grundlage zum Zweck der wissenschaftlichen Bearbeitung ihres historischen Stoffes nicht entbehren kann, so ist sie doch von der philosophischen Religionswissenschaft als theologische Disziplin wesentlich unterschieden theils durch die positive Beschränkung ihres Stoffes auf die biblisch-kirchliche Religionslehre, theils durch die positive Bestimmtheit ihrer Form zufolge ihres historischen Ursprungs aus den Bekenntnissen und ihrer praktischen Abzweckung auf den Cultus einer bestimmten Kirche.

Glaubens- und Sittenlehre bilden zusammen die Ueberleitung von der historischen zur praktischen Theologie, die Vermittlung der kirchlichen Vergangenheit und Gegenwart.

§ 5.

Aufgabe der Glaubenslehre.

Die Glaubenslehre wird also ihrem Begriff und ihrer Aufgabe um so völliger entsprechen, je gleichmässiger sie diese drei Erfordernisse zu erfüllen sucht:

1. Sie hat ein treues Bild des positiven christlichen Glaubenslehrstoffes nach den Grundzügen seines geschichtlichen Werdens und Wachsens zu geben.
2. Sie hat mit der in der Schule der Philosophie gebildeten Fertigkeit und Gründlichkeit des wissenschaftlichen Denkens die bleibende Wahrheit aus den geschichtlichen Dogmen kritisch zu eruiren.
3. Sie hat diese Wahrheit in die für das religiöse Bewusstsein der jeweiligen kirchlichen Gemeinschaft angemessenste, die Continuität der kirchlichen Tradition mit dem Bedürfniss der Gegenwart möglichst ausgleichende praktische Form zu fassen.

§ 6.

Eintheilung.

Demgemäss empfiehlt sich folgende Eintheilung:

Vorausgeht als allgemeiner Theil eine religionsphilosophische Prinzipienlehre, welche zuerst das Materialprinzip der Glaubenslehre im Allgemeinen (Wesen der Religion) und im Besondern (evangelisches Christenthum) entwickelt und sodann das Formalprinzip durch Erörterung des Verhältnisses von heiliger Schrift und Wort Gottes und von Dogma und Wissenschaft feststellt.

Auf diese — der Religionsphilosophie und Apologetik entnommene — Grundlegung folgt als zweiter Haupttheil die specielle Dogmatik, welche in der ersten Unterabtheilung die Voraussetzungen des christlichen Heils nach Seiten des Gottes-, Welt- und Selbstbewusstseins, in der zweiten Unterabtheilung sodann das christliche Heil selbst nach Grund, Mittel und Zweck entwickelt.

Erster Haupttheil.
Religionsphilosophische Prinzipienlehre.

Erster Abschnitt.
Das Materialprinzip der Glaubenslehre im Allgemeinen.

§ 7.
Einleitung.

Das allgemeine Materialprinzip der christlichen Glaubenslehre ist das Wesen der Religion.

Die Religion ist Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott. Sie wird also zu beschreiben sein 1) von Seiten des Menschen als subjektives Bewusstsein seiner Gemeinschaft mit Gott oder als Frömmigkeit, 2) von Seiten Gottes als objektive Begründung der Gemeinschaft des Menschen mit ihm oder als Selbstmittheilung Gottes an den Menschen d. h. Offenbarung.

Sofern endlich die objektive Wahrheit der Offenbarung den Erweis der Realität Gottes voraussetzt, ergeben sich diese drei Hauptstücke:

1) das Subjekt der Religion: die menschliche Frömmigkeit;

2) das Objekt der Religion: Gott;

3) die Einheit des Subjekts und Objekts der Religion: die göttliche Offenbarung.

Erstes Hauptstück.

Das Subjekt der Religion, die menschliche Frömmigkeit.

§ 8.

Biblischer Religionsbegriff.

Eine Begriffsbestimmung der Religion überhaupt findet sich zwar in der heiligen Schrift nicht unmittelbar, wohl aber mittelbar theils in den Ausdrücken, welche das objektive Verhältniss Gottes zu Israel oder zu den Christen bezeichnen: Bund Gottes [1]), neutestamentlich vertieft zu: Liebesgemeinschaft und Lebenseinheit zwischen Vater und Sohn [2]), theils in den Beschreibungen der subjektiven Frömmigkeit im Allgemeinen oder von ihren einzelnen Seiten aus.

Der alttestamentliche Grundbegriff derselben ist: Furcht Gottes, der neutestamentliche: Glaube, als centraler Herzensakt der Hingabe an die Gnadenoffenbarung Gottes im Evangelium. Dazu beiderseits die besonderen Momente: Erkenntniss Gottes oder Weisheit; [3]) Liebe, Vertrauen, Freudigkeit zu Gott; [4]) Dienst Gottes im kultischen und moralischen Sinn, letzteres auch: Wandeln vor, mit, nach Gott, im und nach dem Geist, Gebote halten [5]).

---

[1]) Exod. 24, Levit. 26, Deut. 5, 2. Auch Matth. 26, 28.

[2]) Röm. 8, 15 f. II Cor. 13, 13. I Joh. 1, 3. 4, 16. Joh. 14, 23. 17, 21 ff.

[3]) Hos. 4, 1. Jes. 11, 2. 9. Jer. 31, 34. Prov. 1, 7. 2, 5 f. Joh. 17, 3. Col. 3, 10. 2, 3.

[4]) Deut. 6, 5. Mc. 12, 30. Jes. 26, 3 f. Ps. 118, 8. Ps. 37, 4. Hebr. 11, 1. 4, 16. I Joh. 3, 21.

[5]) Exod. 12, 25 ff. Jacob. 1, 27. Röm. 7, 6. 8, 4. 12, 1. I Joh. 2, 5. Besonders gehört hierher die εὐσέβεια der Pastoralbriefe.

§ 9.

Kirchlicher Religionsbegriff.

Den Begriff der Religion suchten die alten Kirchenväter, soweit sie gelegentlich darauf zu sprechen kommen, aus der Etymologie des Worts zu entnehmen[1]).

Der mittelalterlichen Veräusserlichung der Religion gegenüber gingen zwar die Reformatoren in den Spuren der Mystik auf den inneren Mittelpunkt der wahren Religiosität im gottinnigen Gemüth zurück[2]). Aber in der kirchlichen Dogmatik blieben diese Winke unbeachtet und wurde die Religion auch fernerhin als eine Weise der Gottesverehrung definirt, also mit ihrer Erscheinung im Cultus identificirt[3]). Unter dem Einfluss der *Wolff*'schen Philosophie trat dann die Gotteserkenntniss in der Definition der Religion hinzu und bald voran[4]).

Diesem Dogmatismus gegenüber stellte der Pietismus die praktische Seite der Religion, sei es als Gefühl oder besonders als asketische Zucht, in Vordergrund, ohne aber ein klares Verhältniss zwischen diesem Praktischen und dem Theoretischen zu bestimmen.

---

[1]) *Lactantius*, instit. div. IV, 28: Hac conditione gignimur, ut generanti nos Deo justa et debita obsequia praebeamus, hunc solum noverimus, hunc sequamur. Hoc vinculo pietatis obstricti Deo religati sumus; unde ipsa religio nomen accepit, non, ut Cicero interpretatus est, a relegendo. Diximus, nomen religionis a vinculo pietatis esse deductum, quod hominem sibi Deus religaverit et pietate constrinxerit, quia servire nos ei ut domino et obsequi ut patri necesse est. — Auch *Augustinus*, de vera religione 56, anders de civit. Dei X, 3.

[2]) *Luther:* Der wahre Glaube ein Leben in Gott, oder: eine Vermählung der Seele mit dem Worte Gottes oder Christo. — *Zwingli:* Fidem habere idem est ac Deum habere, Sich frei an Gott lassen und Gott in sich leben, walten, Alles sein lassen (Comment. III, 246. VI, 1, 341).

[3]) Ratio colendi Deum (*Quenst. Holl.*). Tiefer beim Begriff des Glaubens.

[4]) Seit *Buddeus:* modus cognoscendi et colendi Deum, später auch bloss: doctrina evangelii.

§ 10.

Philosophischer Religionsbegriff.

Die wissenschaftliche Forschung über das Wesen der Religion begann erst mit der neueren Religionsphilosophie, welche dem dogmatischen Supranaturalismus wie dem Naturalismus der Aufklärung die prinzipielle Einsicht entgegenstellte, dass die Religion ihrem eigentlichen Wesen nach eine innere Thatsache des menschlichen Geistes und in dessen höherer Natur mit Nothwendigkeit begründet sei, dass daher auch ihre mannigfaltigen geschichtlichen Erscheinungen (Lehre, Cultus etc.) zwar aus dem Wesen des Menschen autonom und rationell zu begreifen, nicht aber für Produkte der Willkür oder des Zufalls zu halten seien.

Hierin unter sich wesentlich einig, gehen übrigens die philosophischen Schulen so auseinander, dass je eine Seite der subjektiven Religion einseitig hervorgehoben wird.

§ 11.

Fortsetzung: *Kant.*

Kant theilte mit der Aufklärung das formale Prinzip des autonomen Denkens und das materiale der autonomen Sittlichkeit. Mit dieser ist ihm die Religion wesentlich eines und nur formal von ihr verschieden durch die Betrachtung unserer (an sich in der praktischen Vernunft begründeten) Pflichten als göttlicher Gebote. — Aber *Kant* überwand zugleich die vulgäre Aufklärung durch seine tiefere Erfassung des Sittlichen, in welchem das Unbedingte (Göttliche) als Gesetz in's Bewusstsein tritt, das gegenüber dem radikalen Bösen sich nur durch eine Revolution der Gesinnung und endlosen Progressus des Tugendstrebens verwirklichen kann. Hier findet er die Anknüpfungspunkte nicht blos für die Postulate der Unsterblichkeit und Gottes, sondern auch für die specifisch christlichen Lehren von Sünde und Erlösung und Christus, die er moralisch deutet.

Gleichwohl wurde *Kant* durch seinen spröden Moralismus und abstrakt-transcendenten Deismus gehindert, die Religion in ihrem eigenthümlichen Kern (Gottesgemeinschaft des Menschen) und daher auch in ihren wesentlichen psychologischen und geschichtlichen Erscheinungen zu verstehen. Problematischer Offenbarungsbegriff, zwischen mechanischem Supranaturalismus und naturalistischer Illusionstheorie schwankend; Verkennung der der Mystik des Cultus; äusserlicher Pragmatismus der Religionsgeschichte.

§ 12.

Fortsetzung: *Schleiermacher.*

Schleiermacher, in den Spuren *Jakobi*'s, *Fichte*'s und *Spinoza*'s gehend und mit der Romantik verbündet, fand das Wesen der Religion weder im Wissen noch im Handeln noch in einer Verbindung beider, sondern in dem der Anschauung des Universums entsprechenden Gefühl des Unendlichen im Endlichen, später im Gefühl schlechthin oder im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl. Die religiösen Vorstellungen und Lehren gehören nicht unmittelbar zur Religion als solcher, sondern kommen erst äusserlich zu ihr hinzu in Folge der vergleichenden Reflexion auf die religiösen Gefühle und zum Zweck der Mittheilung derselben in der Gemeinschaft. Auch das sittliche Handeln geht neben den religiösen Gefühlen ohne inneren Zusammenhang nur begleitend nebenher.

Die richtige Intention dieser Theorie, der Religion ihre Eigenthümlichkeit und centrale Innerlichkeit zu wahren, verfällt in abstrakte Isolirung des subjektiven Gefühls, durchschneidet den inneren Zusammenhang der Religion mit Wissenschaft und Sittlichkeit, entleert sie der objektiven Wahrheit und praktischen Gestaltungskraft und macht aus der Geschichte der Religion eine zusammenhangslose Reihe subjektiver Erfahrungen ohne übergreifenden prinzipiellen Grund und Zusammenhalt. Ebenso einseitig, wie die Formalbestimmung der Religion als blosses Gefühl, ist auch die damit zusammenhängende Materialbestim-

mung des religiösen Verhältnisses als „schlechthinige Abhängigkeit,“ da die Religion sich durch die freie Selbstthätigkeit des Menschen vermittelt und auf seine Befreiung von der Weltschranke abzielt.

§ 13.

Fortsetzung: *Hegel.*

Nach *Hegel* ist das Gefühl überhaupt und das Abhängigkeitsgefühl insbesondere zwar die erste, aber die niederste und ihrem Begriff unangemessenste Form der Religion, deren Wesen vielmehr darin besteht, dass der Geist aus seiner natürlichen Unmittelbarkeit und Gebundenheit sich zum Bewusstsein seines wahren Wesens oder seiner Freiheit in Gott erhebt, in welcher Erhebung der göttliche Geist als die Wahrheit und Freiheit des endlichen Geistes offenbar wird. Die geschichtlichen Hauptstufen dieses göttlichmenschlichen Geistesprozesses bilden die Prinzipien der geschichtlichen Religionen, die im Christenthum als der absoluten Religion gipfeln.

Das Verdienst dieser Theorie, welche der Religion die objektive Wahrheit ihres Inhalts zurückgiebt und sie als organischen Faktor in dem allgemeinen vernunftmässigen Entwicklungsgang des menschlichen Geistes in der Geschichte begreift, wird jedoch verkümmert durch die mangelhafte Fassung der subjektiven Form der Religion, welche als dialektischer Fortschritt vom Gefühl durch Vorstellung und Reflexion zum philosophischen Denken beschrieben wird. Daraus ergab sich die einseitig intellektualistische Richtung des *Hegel*'schen Religionsbegriffs, die Verwechselung der Religion mit Theologie, die zur Consequenz die Aufhebung der Religion in Philosophie hat; — eine Consequenz, die zwar im Widerspruch mit den besseren Bestimmungen *Hegel*'s selber über den Cultus als praktische Einigung des Menschen mit Gott und über die bleibende Bedeutung der Herzensfrömmigkeit steht, aber gleichwohl zur Zersetzung der *Hegel*'schen Religionsphilosophie in Dogmatismus einerseits und Naturalismus andererseits geführt hat.

§ 14.

Kritisches Resultat: Form der Religion.

Die Religion ist weder Wissen noch Wollen oder Handeln, noch Fühlen für sich allein, noch auch eine äusserliche Verbindung derselben. Ebenso wenig darf die Einheit ihres Wesens in einem besonderen seelischen Organ, wie Gewissen oder Sinn des Unendlichen oder dgl. gesucht und isolirt werden.

Vielmehr ist die Religion Sache des ganzen ungetheilten Geisteslebens, in welchem die verschiedenen Seiten oder Funktionen einheitlich zusammenwirken. Ihr eigenthümliches Wesen ist daher nicht in der Besonderheit der Bewusstseinsform, sondern in deren Inhalt zu suchen.

§ 15.

Inhalt der Religion.

Das Wesen wie die Nothwendigkeit der Religion ist zu begreifen aus dem das menschliche Bewusstsein konstituirenden Grundgegensatz von Selbst- und Weltbewusstsein, mit welchem zugleich der von relativem Freiheits- und relativem Abhängigkeitsgefühl gegeben ist. Dieser praktische Gegensatz fordert und findet seine Lösung im religiösen Bewusstsein der vollkommenen Freiheit von der Welt in der vollkommenen Abhängigkeit von Gott.

Gleich einseitig sind die entgegengesetzten Bestimmungen der Religion: als blosses Abhängigkeitsbewusstsein — was in seiner Consequenz zur unethischen Selbstvernichtung des Subjekts im pantheistischen Absoluten führen würde, wie als blosses Freiheitsbewusstsein, welches unfromme Selbstvergötterung des Subjekts und Aufhebung des absoluten Objekts wäre, gleichviel, ob dasselbe nur deistisch als unwirksam oder atheistisch als unwirklich gedacht würde.

Die volle Einheit beider Seiten ist im unmittelbaren religiösen Bewusstsein als Thatsache gegeben (Kern aller Mystik) und ist dem wissenschaftlichen Denken als begrifflich zu erklärendes Problem aufgegeben (Kern aller Spekulation).

§ 16.

Erkenntnissseite der Religion.

Das erste Moment des religiösen Bewusstseins ist der Erkenntnissakt des Gottesglaubens. Derselbe ist (im weitesten Sinn verstanden) die Annahme einer dem Menschen überlegenen und verwandten, freien und befreienden geistigen Macht über die Welt.

Der Ursprung des Gottesglaubens liegt einerseits in dem praktischen Bedürfniss des Menschen nach Ergänzung seiner natürlichen Unmacht in der Gemeinschaft einer übernatürlichen Macht, andererseits in seiner theoretischen Vernunftanlage, vermöge welcher er in den Welterscheinungen die Offenbarung eines geistigen Wesens ahnend erkennt.

Die Form des Gottesglaubens ist abhängig von der jeweiligen geistigen Entwicklungsstufe, sowohl nach Seiten der praktischen (physischen und weiterhin sittlichen) Bedürfnisse als nach der der theoretischen Weltbetrachtung; sie bewegt sich demgemäss durch eine mannigfache Stufenleiter von den Naturgottheiten bis zum sittlichen Monotheismus.

§ 17.

Willensseite der Religion.

Das zweite Moment des religiösen Bewusstseins ist der Willensakt des Gottesdienstes. Im weitesten Sinn ist er das Eingehen einer praktischen Gemeinschaft mit der im Glauben erkannten Gottheit durch freiwillige Unterordnung und Hingabe des Eigenthums an sie und zum Zweck der Förderung des eigenen Heiles durch sie.

Der zum religiösen Bewusstsein unmittelbar mitgehörige innere Willensakt des Gottesdienstes (innerer Cultus) bethätigt sich theils in der symbolischen Form des unmittelbar religiösen Handelns (äusserer Cultus), theils in dem mittelbaren Gottesdienst des sittlichen Lebens.

Die Form des äusseren kultischen Gottesdienstes ist, sowohl bezüglich des darin erstrebten Zweckes als der hierfür gebrauchten

Mittel, abhängig theils von der jeweiligen Entwicklung des Gottesglaubens, theils von der allgemeinen sittlichen Cultur.

§ 18.

Gefühlsseite der Religion.

Das dritte Moment des religiösen Bewusstseins ist die Gefühlsbestimmtheit der Gottseligkeit, in welcher der vom natürlichen Unlustgefühl der Hemmung ausgegangene Doppelakt des Gottesglaubens und Gottesdienstes zum befriedigenden, die Hemmung und den Mangel aufhebenden Ziel oder dem gesuchten „Heil" gelangt.

Das religiöse Gefühl ist bald überwiegender Ausdruck der Abhängigkeit oder frommen Ergebung: Gottesfurcht, bald überwiegender Ausdruck der Freiheit oder frommen Erhebung: Gottvertrauen, bald auch die Einheit im Gleichgewicht beider Gottesliebe.

Sofern die habituelle und durch Erkenntniss- und Willensakte sich vermittelnde Gefühlsweise Gemüth heisst, ist die Religion nach ihrer subjektiven Seite wesentlich Sache des Gemüths, habitus practicus oder Frömmigkeit als Einheit von Gottesglaube, Gottesdienst und Gottseligkeit.

§ 19.

Religion und Wissenschaft.

Die religiösen Erkenntniss- und Willensakte erhalten durch ihre Zweckbeziehung auf die praktische Gemüthsbestimmtheit einen subjektiven Charakter, der sie vom objektiven Erkennen und Handeln in Wissenschaft und sittlicher Praxis wesentlich unterscheidet.

Die religiöse Erkenntnissweise hat nicht das logisch korrekte Wissen von den Objekten (Welt oder Gott) zum Inhalt oder Zweck, sondern dient nur dem praktischen Gemüthsverhältniss des Menschen zu Gott zur vermittelnden Bewusstseinsform. Dieser ihrer praktischen Beziehung dient die Veranschaulichung des Objekts unter der Bildform der Phantasie zum natürlichsten und gewöhnlichsten

(obzwar nicht nothwendig bleibenden) Ausdrucksmittel. Daher die Wahrheit religiöser Aussagen unmittelbar nicht sowohl im wörtlichen Sinn, als vielmehr in der sinnbildlichen Bedeutung derselben zu liegen pflegt.

§ 20.

Religion und Sittlichkeit.

Ebenso unterscheiden sich die religiösen Willensakte von den sittlichen dadurch, dass sie nicht, wie diese, unmittelbar objektive Zwecke in der Welt realisiren wollen, sondern nur auf die Richtigstellung des Verhältnisses des Menschen zu Gott gerichtet sind (was sich der religiösen Vorstellung auf gewisser Stufe als ein Wirken auf Gott darstellt).

Trotz dieses Unterschiedes zwischen Religion und Sittlichkeit findet auch die innige Wechselwirkung zwischen beiden statt: die Religion erhält vom sittlichen Bewusstsein (wie vom logischen) die Impulse und Normen zur Reinigung ihrer Anschauungen und den konkreten Inhalt zur Entwicklung ihrer Prinzipien. Sie giebt aber dem sittlichen Bewusstsein den letzten festen Grund seines Sollens, die wirksamsten und heilsamsten Motive seines Wollens und die höchste versöhnende Erfüllung seines immerdar unvollkommenen, schuld- und leidvollen Wollens und Seins.

§ 21.

Fehlrichtungen der Religion.

Die Erkrankung der Religion besteht einerseits in ihrer unmittelbaren und unreinen Vermischung mit Wissen und Handeln, andererseits in der abstrakten Lostrennung von beiden. Auf jener Seite liegen die Fehlrichtungen des Intellektualismus und Orthodoxismus, Moralismus und Hierarchismus; auf dieser Mysticismus und Indifferentismus, Quietismus, Asketismus und Libertinismus.

Zweites Hauptstück.

Das Objekt der Religion: Gott.

§ 22.

Biblische Begründung des Gottesglaubens.

Die Wahrheit des zur Naturanlage des Menschen gehörenden Gottesbewusstseins steht der unreflektirten Frömmigkeit unmittelbar fest. Daher finden sich auch in der heiligen Schrift keine „Beweise für das Dasein Gottes“, wohl aber wird zur praktischen Belebung des Glaubens auf die mannigfachen Selbstbezeugungen Gottes in der Natur- und Menschenwelt, insbesondere in der Leitung seiner Gemeinde hingewiesen.

§ 23.

Kirchliche Gottesbeweise.

Auch bei den älteren Kirchenvätern ist weniger das Dasein als die Einheit Gottes Gegenstand der apologetisch-polemischen Beweisführung. Erst von den späteren Kirchenvätern und Scholastikern sind die Beweise für das Dasein Gottes, wie sie in der griechisch-römischen Philosophie vorlagen, in die christliche Theologie herübergenommen, mit neu erdachten Wendungen vermehrt und schulmässig ausgebildet worden. In der durch die *Wolff*'sche Philosophie gegebenen Form haben sie ihre Geltung auch in der Neuzeit behauptet, bis sie der *Kant*'schen Kritik erlagen, doch nur, um in der spekulativen Philosophie in neuer und gereinigter Form wieder aufzuleben.

§ 24.

Zweck und Gang der Gottesbeweise.

Die Gottesbeweise haben zum Zweck die denkende Nachzeichnung des Weges, auf welchem sich der menschliche Geist ursprüng-

lich nicht denkend, sondern ahnend zum Gottesbewusstsein erhoben hat. Nach ihrem Ausgangspunkte nehmen sie einen dreifachen Gang, der sich allemal wieder mehrfach nüancirt:

1) Vom Weltbewusstsein aus geht der kosmologische und teleologische Doppelbeweis auf einen einheitlichen geistigen Grund der gesetz- und zweckmässigen Weltordnung.

2) Vom sittlichen Selbstbewusstsein aus geht der moralische Beweis auf einen absoluten zwecksetzenden Willen als Grund des subjektiven Sittengesetzes und der (objektiven) sittlichen Weltordnung.

3) Vom Verhältniss des Selbst- und Weltbewusstseins aus geht der ontologische Beweis auf eine absolute Einheit von Denken und Sein oder absoluten Geist als Grund der Möglichkeit wahren Wissens überhaupt und des Wissens von der Wahrheit Gottes insbesondere.

§ 25.

Kosmologischer Beweis.

Zwar ist der kosmologische Beweis in seiner ursprünglichen Schulform: als Schluss aus der Zufälligkeit der Welt auf eine nothwendige Ursache im ausserweltlichen Gott, von *Kant* mit Recht zurückgewiesen worden, da schon die Voraussetzung der Zufälligkeit der Welt eine unbegründete und daher die Forderung einer causa transiens für die Welt eine unberechtigte ist.

Gleichwohl enthält der kosmologische Beweis insofern eine bleibende Wahrheit, als wir die Welt nicht als gesetzmässig geordnetes Ganzes begreifen könnten, ohne die Vielheit der Erscheinungen auf einen einheitlichen unendlichen Realgrund zurückzuführen, dessen Bethätigung wir im gesetzmässigen Zusammenhang alles Besondern erkennen.

§ 26.

Teleologischer Beweis.

Auch der teleologische Beweis ist zwar in seiner gewöhnlichen Form aus der zweckmässigen Natureinrichtung auf einen zweck-

setzenden intelligenten Ordner derselben nicht streng haltbar, weil die dabei vorausgesetzte äusserliche Teleologie dem Wesen der Natur überhaupt widerspricht und die Thatsache der Uebel unerklärlich macht.

Gleichwohl enthält der teleologische Beweis die Wahrheit, dass die aus dem gesetzmässigen Weltprozesse resultirende Teleologie auf die vernünftige Zweckthätigkeit der in ihm wirksamen Ursache, also auf die Geistigkeit des Weltgrundes oder auf die Einheit von Macht und Intelligenz, Realem und Idealem im absoluten Prinzip zurückweist.

§ 27.

Moralischer Beweis aus dem sittlichen Bewusstsein.

Zwar ist der moralische Beweis als Schluss aus unserem Bewusstsein des Sittengesetzes auf einen äusseren Gesetzgeber nicht haltbar, weil die dabei vorausgesetzte äussere und positive Offenbarung des Sittengesetzes der psychologischen und geschichtlichen Bedingtheit unseres sittlichen Bewusstseins widerspricht und überdiess die ihm unveräusserlich eigene Autonomie aufheben würde.

Wahr aber ist, dass die Erfahrung eines unseren Willen unbedingt verpflichtenden Sollens in einem absoluten Willen begründet sein muss, welcher, ansich die Einheit von Freiheit und Gesetz, in uns als Prinzip der wechselseitigen Bezogenheit im Gewissen sowie der Einigung beider im sittlichen Prozess sich offenbart.

§ 28.

Fortsetzung: Beweis aus der sittlichen Weltordnung.

Auch in seiner zweiten Form, als Schluss aus der sittlichen Weltordnung (Vergeltung) auf einen äusseren allmächtigen Richter und Regenten der Welt, ist zwar der moralische Beweis unmittelbar nicht haltbar, weil die dabei vorausgesetze durchgängige Harmonie der sittlichen Idee und des natürlichen Weltlaufs der Erfahrung im Einzelnen nicht entspricht (siehe Problem der Theodicée!).

Wahr aber ist, dass die im Ganzen des Weltprozesses unleug-

bar vorhandene teleologische Zusammenstimmung der natürlichen und der sittlichen Weltordnung auf einen gemeinsamen Grund beider im absoluten Willen hinweist, welcher die Gesetze der Natur auf die Zwecke des Geisteslebens hin ordnet und letztere durch Vermittelung der ersteren realisirt.

§ 29.

Ontologischer Beweis.

Ist der ontologische Beweis in seiner Schulform, als Schluss aus dem Begriff des allervollkommensten Wesens auf dessen Dasein, völlig verfehlt, so setzt doch die Verknüpfung von Denken und Sein im endlichen Geiste deren Einheit im absoluten Geiste voraus, als den Möglichkeitsgrund des in und durch die Welt sich verwirklichenden endlichen Geisteslebens.

Und dieser vorauszusetzende Grund unseres Wissens überhaupt kommt zur Erscheinung als aktueller Wissensinhalt im Gottesbewusstsein speciell, welches sonach eine durch die Anlage des endlichen Geistes natürlich vermittelte Offenbarung Gottes in uns ist; — dies die religiöse Wendung des ontologischen Beweises, womit derselbe zum Ausgangspunkt der Reflexionsbeweise, dem unmittelbaren religiösen Bewusstsein zurückkehrt.

§ 30.

Wesensbestimmung Gottes.

Diese Beweise ergeben nicht bloss das Dass Gottes, sondern zugleich das davon unabtrennbare Was seines Wesens, denn sie führen vom allgemeinsten Begriff des Absoluten zu dem bestimmten des absoluten Geistes.

Dies Ergebniss involvirt aber die Aufgabe, in der Idee Gottes einerseits die Absolutheit und andererseits die Geistigkeit unverkürzt und einheitlich zusammenzudenken und dadurch die entgegengesetzten Einseitigkeiten des Deismus, welcher die Absolutheit verkürzt, und des Pantheismus, welcher die Geistigkeit in Frage stellt, zu überwinden.

§ 31.

Deistische Einseitigkeit.

Indem der Deismus Gott und Welt in ein äusserliches und zufälliges Verhältniss zu einander setzt, wird ebensosehr Gott zu einem endlichen Wesen, wie die Welt zu einem todten Kunstwerk herabgesetzt, das religiöse Verhältniss des Menschen zu Gott aus einer realen Lebensgemeinschaft zu blosser idealer Beziehung auf den Willen eines fernen Gottes veräusserlicht, die christlichen Cardinalideen der Gottmenschheit, Versöhnung, Gnade und Wiedergeburt, unio mystica ihres Inhalts entleert und durch gesetzlichen Moralismus ersetzt, nicht minder aber auch die sittliche Würde des Menschen durch heteronome Abhängigkeit von fremdem Gebot getrübt; oder dann aber mit der Verselbständigung der Welt und des Menschen die Gottesidee zur Bedeutungslosigkeit entleert und der unwirksame Gott zuletzt als unwirkliche Vorstellung aufgehoben.

§ 32.

Pantheistische Einseitigkeit.

Der Pantheismus betont zwar mit Recht die Immanenz Gottes in der Welt als die Grundvoraussetzung der Religion, aber er verfällt in die entgegengesetzte Einseitigkeit der unterschiedslosen Vereinerleiung Gottes mit der Welt, wodurch entweder die Realität des endlichen Weltdaseins zum leeren Schein aufgehoben wird („Akosmismus“), oder das eine geistige Wesen Gottes in die Vielheit der Erscheinungen aufgelöst wird (Naturalismus, „Hylozoismus“), oder doch das göttliche Sein in den zeitlichen Werdeprozess der Welt herabgezogen und damit die Geistigkeit Gottes aus einer absoluten und weltbegründenden zum bloss relativen Entwicklungsresultat der Welt herabgesetzt wird („Pantheismus des Prozesses“). In jedem dieser Fälle wird das religiöse Verhältniss des endlichen zum unendlichen Geiste durch Aufhebung der einen oder der andern Seite desselben verkümmert.

§ 33.

Theistische Mitte.

Die theistische Gottesidee sucht die richtige Mitte zwischen beiden Einseitigkeiten dadurch zu gewinnen, dass sie die Absolutheit Gottes ebensosehr als wahrhaft geistige, wie seine Geistigkeit als wahrhaft absolute, und sein Verhältniss zur Welt als das der Einheit im Unterschied und des Unterschieds in der Einheit oder als Immanenz in der Einheit des Ganzen und Transscendenz über der Vielheit der Erscheinungen fasst.

Die Vorstellung der „Persönlichkeit" Gottes ist zwar dem strengen Begriff der Absolutheit Gottes nicht angemessen, fixirt aber die lebendige Geistigkeit desselben in einer von menschlicher Analogie entnommenen und dem praktischen Kultusbedürfniss entsprechenden Anschauungsform.

(Die nähere Entwicklung der Idee Gottes als des unendlichen Geistes gehört in die spezielle Dogmatik.)

Drittes Hauptstück.

Die Einheit Gottes und des Menschen, die Offenbarung.

§ 34.

Der Offenbarungsglaube im Allgemeinen.

Die dem religiösen Bewusstsein unmittelbar gewisse Wahrheit, dass seine Gemeinschaft mit Gott auf realer göttlicher Selbstmittheilung oder Offenbarung beruhe, kommt zum dogmatischen Ausdruck theils im Glauben an geschichtliche Offenbarungsthaten Gottes zur Begründung der bestimmten Religionsgemeinde, theils im Glauben an fortwährende Offenbarung zum Heil der einzelnen Frommen.

Das Verhältniss der geschichtlichen zur fortwährenden Offenbarung verhärtet sich aus fliessenden Uebergängen erst allmählich zur fixirten Scheidung und dogmatischen Verabsolutirung der ersteren. Zur Erweichung dieses Gegensatzes wirken verständige Kritik und religiöse Mystik zusammen, deren beiderseitiges Interesse die Glaubenslehre zu wahren hat.

§ 35.

Biblische Offenbarungslehre.

In der heiligen Schrift erscheint die Offenbarung Gottes theils als eine äussere, sei es durch sichtbare Erscheinung Gottes oder anderer höherer Wesen, sei es durch Kundgebung der göttlichen Macht in ausserordentlichen Wirkungen in der Sinnenwelt („Wunder, Kraftthaten, Zeichen"). Theils erscheint sie als eine innere: ein von Gott im Bewusstsein des Menschen bewirktes Vernehmen göttlicher Aufschlüsse und Erfahren göttlicher Kraft, sei es im Zustand der Bewusstlosigkeit des subjektiven Geistes (Traum, Verzückung) oder seines wachen und klaren Bewusstseins; in letzterem Falle die göttliche Wirkung unmittelbar eins mit der theoretischen und praktischen menschlichen Selbstthätigkeit (göttliche Inspiration mit menschlicher Erkenntniss, göttliche Gnadenwirkung mit menschlicher Freiheit.

§ 36.

Form und Inhalt der biblischen Offenbarung.

Wie schon im Alten Testament das prophetische Bewusstsein die frühere ekstatisch-visionäre Form mehr und mehr abstreift und zur blossen rednerischen Einkleidungsform der Darstellung begeisterter Intuition und erhabener religiös-sittlicher Ueberzeugung gebraucht: so ist dann vollends im Neuen Testament die göttliche Offenbarung verinnerlicht zum stetigen persönlichen Besitz des Sohnesgeistes der im religiösen Bewusstsein Jesu und seiner Gemeinde als das die Tiefen der Gottheit aufschliessende Prinzip der vollkommenen Wahrheitserkenntniss und Lebensvollendung

in ch. is involved the Vatergeist, or Sp. of the Father = communion with him.

stetig innewirkt, und mit der Erfüllung aller früheren Offenbarung die Befreiung von allem Buchstabendienst in sich schliesst[1]).

Der Inhalt der Offenbarung ist überall die Religion als konkrete Realität d. h. das Verhältniss zwischen Gott und Mensch, wie es sich auf der jeweiligen Stufe der göttlichen Erziehung der Menschheit (bezw. des Volkes Israel, der Gemeinde Christi) als die geschichtlich bedingte Thatsache der Erfahrung entwickelt hat.

§ 37.

Kirchlicher Offenbarungsbegriff.

Solange in der alten Kirche die Produktivität des christlichen Gemeingeistes noch selbstthätig fortwirkte und eine äussere Autorität noch nicht förmlich fixirt war, wusste die Kirche die Offenbarung des göttlichen Geistes noch als unmittelbar gegenwärtige und stetig fortschreitende (sich vervollkommnende) Entwicklung ihrer geschichtlichen Anfänge[2]) und Erfüllung aller menschlichen Anlage[3]).

Als aber im Mittelalter an die Stelle des produktiven altchristlichen Geistes die stabile kirchliche Autorität und die reproduktive Schultheologie trat, verengte sich auch der Offenbarungsbegriff auf den Inhalt von Schrift und Tradition und gestaltete sich das Verhältniss dieser positivistisch erstarrten Offenbarung zur menschlichen Vernunft immer spröder und ausschliesslicher bis zur völligen Entzweiung.

---

[1]) Matth. 11, 27. I Cor. 2, 10—16. II Cor. 3, 17—4, 6. Joh. 1, 1—18. 16, 13—15. I Joh. 2, 20. 21. 27.

[2]) *Tertull.* de virg. vel. 1: Primo fuit (religio) in rudimentis, natura Deum metuens, dehinc per legem et prophetas promovit in infantiam: dehinc per evangelium efferbuit in juventutem: nunc per paracletum componitur in maturitatem. Quae est ergo paracleti administratio nisi haec, quod disciplina dirigitur, scripturae revelantur, intellectus reformatur, ad meliora proficitur?

[3]) *Justin* apol. I, 46: τοῦ λόγου πᾶν μετέσχε γένος ἀνθρώπων καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες χριστιανοί εἰσιν, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν.

Indem endlich die protestantische Dogmatik zwar die kirchliche Tradition von der Offenbarung ausschloss, die Schrifttradition aber mit ihr identificirte, vollendete sich die Veräusserlichung und Verengung des Offenbarungsbegriffs zum Wunder der mechanischen Schriftinspiration (vgl. § 74).

§ 38.

Supranaturalistische und rationalistische Offenbarung.

Der absolute Supranaturalismus der orthodoxen Dogmatik, nach welchem die positive Offenbarung zur natürlichen, durch die Sünde verdorbenen menschlichen Vernunft nur im Gegensatz steht, wurde unter den Einflüssen der *Wolff*'schen Philosophie zum relativen Supranaturalismus abgeschwächt, nach welchem die Offenbarung zwar über, aber nicht wider die Vernunft sein soll.

Durch innere dialektische Nothwendigkeit ging dieser relative Supranaturalismus über in den relativen Rationalismus der älteren *Kant*'schen Schule, nach welchem die Offenbarung inhältlich mit der Vernunft identisch, formal aber verschieden und zeitlich vorausgehend sein soll. Daraus ergab sich schliesslich der absolute Rationalismus, welcher die Offenbarung in ein bloss menschliches Vorstellungsprodukt der in der Religion allein real wirksamen menschlichen Vernunft auflöst, damit aber zugleich die objektive Wahrheit der Religion überhaupt aufhebt.

§ 39.

Philosophischer Offenbarungsbegriff.

Ueber diesen Gegensatz, der zur gemeinsamen Voraussetzung den äusserlich positivistischen Offenbarungsbegriff hatte, führte nach *Lessing*'s Vorgang *Schleiermacher* die Theologie hinaus, indem er mit der Religion auch die Offenbarung als innere Erfahrung eines eigenthümlichen höheren Lebens fasste, zu welchem sich die positiven Lehren nur als sekundäre und reflektirte Ausdrucksweisen verhalten.

Dass aber diese subjektive Erfahrung höherer religiöser Belebung nicht bloss auf zufälliger individueller Originalität beruhe,

sondern die geschichtliche Erscheinung eines objektiven Prinzips von absoluter Wahrheit sei, nehmlich die in der Entwicklung des menschlichen Geistés sich vollziehende Aufschliessung des göttlichen Geistes als der Wahrheit und Freiheit: das war die von der spekulativen Religionsphilosophie gegebene Ergänzung des *Schleiermacher*'schen Offenbarungsbegriffes.

§ 40.

Kritisches Resultat.

Da die Offenbarung im eigentlichen Sinn nichts anders als Selbstmittheilung Gottes an und in den menschlichen Geist zur unmittelbaren gottmenschlichen Lebenseinheit ist, so muss sie als der dem menschlichen Geiste innerliche und von der Erscheinung des religiösen Bewusstseins untrennbare Grund des letztern gedacht werden. Es sind hiernach gleichsehr Einseitigkeiten

1) die supranaturalistische Theorie, welche den göttlichen Grund der Religion für sich abstrakt fixirt und in besonderen äusserlichen Wunderakten hypostasirt, und damit zwar die Realität des Göttlichen im religiösen Akte wahrt, aber sein wirkliches Einswerden mit dem Menschlichen aufhebt; wie auch andererseits

2) die rationalistische Theorie, welche die menschliche Erscheinung der Religion für sich abstrakt fixirt und ihre vermittelnde Form im subjektiven Geist (Vernunft und Freiheit) auch für ihren hervorbringenden Grund hält, die göttliche Ursächlichkeit aber als bloss mittelbare in die Ferne rückt (als schöpferische Anlage) und damit die reale Gegenwart des Göttlichen im religiösen Akte aufhebt.

§ 41.

Offenbarung übernatürlich und natürlich.

Der Gegensatz von „übernatürlich und natürlich, unmittelbar und mittelbar“ bezieht sich eigentlich nicht auf zweierlei Arten von Offenbarung, sondern auf die zwei relativen Seiten jeder Offenbarung:

Ihr Inhalt ist relativ übernatürlich, sofern ruhend auf dem transscendentalen Grund des natürlichen Geistes und denselben über seine endliche Naturbestimmtheit zur unmittelbaren Lebenseinheit mit Gott erhebend; natürlich aber, sofern die Verwirklichung seiner wahren göttlich-geistigen Naturanlage.

Ihre Form ist natürlich, sofern gebunden an die psychologischen Gesetze der menschlichen Natur und vermittelt durch die Selbstthätigkeit des individuellen Geistes, daher auch durch seine Individualität und seinen bestimmten Ort in Raum und Zeit mitbedingt. Doch hat auch sie etwas relativ übernatürliches, sofern sie nicht in der diskursiven und willkürlichen Verstandesreflexion sondern in unmittelbarem und unwillkürlichem Innewerden und Getriebenwerden (Inspiration und Enthusiasmus) besteht, deren Analogie in dichterischer Intuition und heroischer Begeisterung liegt.

Aus der abstrakten Fixirung beider Seiten ergiebt sich der unklare Gegensatz zweier Arten: einer bloss natürlichen oder mittelbaren Offenbarung (rationalistisch), die eigentlich noch keine ist, und einer bloss übernatürlichen oder unmittelbaren (supranaturalistisch), womit eigentlich bloss die relativ ausserordentliche gemeint ist.

§ 42.

Unmittelbare und mittelbare Offenbarung.

Alle religiöse Offenbarung ist theils unmittelbar theils mittelbar: jenes, sofern sie besteht im unmittelbaren Bewusstwerden des menschlichen Geistes von einer ihm aufgehenden göttlichen Wahrheit und Kraft; dieses, sofern sie vermittelt ist durch einen solchen Eindruck der objektiven Gottesoffenbarung in Natur und Geschichte auf die subjektive göttliche Geistesanlage in Vernunft und Gewissen, wodurch die erstere zum Inhalt der letztern subjektivirt und damit die formal geistige Potenz des Menschen zur Wirklichkeit des realen gotterfüllten Geisteslebens erhoben wird. Als die objektiven und subjektiven Mittel der Offenbarung können daher Natur und Geschichte, Vernunft und Gewissen eine „mittelbare Offenbarung“ im weitesten Sinn heissen.

Insbesondere ist aber die Mittheilung derjenigen Geschichtsthatsachen der einzelnen Religionsgemeinde, welche für das religiöse Bewusstsein ihrer Mitglieder von grundlegender und bestimmender Bedeutung sind (die heilige Ueberlieferung), für dieselben eine mittelbare Offenbarung im engeren Sinne.

Alle diese mittelbare Offenbarung ist jedoch insofern noch nicht eigentliche Offenbarung, als sie nur das vorbereitende und anregende Mittel bildet für die Wirkung des eigentlichen innergeistigen Offenbarungsaktes in den Einzelnen.

§ 43.

Geschichtlichkeit der Offenbarung.

Da das absolute Wesen des göttlichen Geistes in der beschränkten Wirklichkeit menschlichen Geisteslebens sich auf keinem Ort in Raum und Zeit erschöpfend offenbaren kann, so kann die göttliche Offenbarung sich nur vollziehen als geschichtlicher Prozess der fortgehenden Entwicklung des religiösen Bewusstseins der Menschheit. Soweit dieses Bewusstsein in den verschiedenen Religionen zur jeweiligen Entwicklung gekommen ist, soweit findet in ihnen auch Offenbarung statt. Sofern nun aber die Entwicklung des religiösen Geistes in den andern Religionen auf mehr oder weniger unvollkommenen Stufen abbricht, und nur in der biblischen Religion einen seinem Wesen entsprechenden normalen und stetig zum Ziel führenden Verlauf hatte und noch hat: so heisst die biblische Religion im besondern Sinne „die Offenbarungsreligion“.

Auch der Entwicklungsprozess der Offenbarung hat, wie jede Entwicklung, immer eine positive uud negative Seite zugleich, d. h. er ist theils Erhaltung und Entfaltung der schon vorhandenen Wahrheitselemente, theils Aufhebung und Ausscheidung des Unwahren und Ungeistigen, was dem Geiste auf seinem Wege der Erhebung aus der Naturbestimmtheit anhaftet. Weil aber diess negative Moment der Entwicklung im Widerspruch steht mit dem abstrakt supranaturalen Offenbarungsglauben, so wird es vom unmittelbaren

religiösen Bewusstsein ignorirt und daher der Gegensatz verschiedener Entwicklungsstufen durch Zurücktragung des Späteren in das Frühere verwischt. Daher der Anachronismus (das Hysteron-Proteron) ein stehender Charakterzug aller religiösen Geschichtsdarstellung.

Jede Erscheinung der Offenbarungsgeschichte ist ebensosehr durch alle bisherigen Entwicklungsmomente natürlich bedingt, wie in dem einheitlichen Entwicklungsprinzip des Ganzen übernatürlich begründet. Weil aber bei ausserordentlichen Erscheinungen der Offenbarungsgeschichte der Eindruck der ursprünglichen Neuheit über den der geschichtlichen Bedingtheit weit überwiegt, so erklärt es sich hieraus, dass mit Uebersehung der letztern die erstere zur absoluten (abstrakten) Uebernatürlichkeit im Bewusstsein der Mit- und besonders Nachwelt gesteigert wird. Daher das Mythische in aller religiösen Geschichtsüberlieferung.

§ 44.

Beweis der Offenbarung.

Der Beweis der Offenbarung liegt in ihrer Wirkung, sowohl der unmittelbaren als der mittelbaren.

Die unmittelbare oder innergeistige Wirkung der Offenbarung besteht in der Erhebung der ganzen Persönlichkeit über die natürliche sinnliche Gebundenheit zur wahren Geisteskraft; näher: in Erleuchtung der Erkenntniss zur Erfassung der religiös-sittlichen Wahrheit oder zur Weisheit, in Erweckung des Willens zur praktischen Hingabe an die erkannte Wahrheit oder zur Kraft sittlicher Freiheit, und in Beseligung des Gefühls zum Frieden und zur Freude in Gott.

Die mittelbare oder äussere Wirkung der ausserordentlichen geschichtlichen Offenbarungserscheinungen besteht darin, dass die Mittheilung ihres ursprünglichen Trägers an Andere einem allgemeinen Geistesdrang die gesuchte und geahnte Erfüllung bringt und daher in weiterem Kreise gleichartige religiöse Erfahrung hervorruft und grundlegend wird für Bildung

(bezw. Erneuerung und Umbildung) eines stetigen religiösen Gemeinschaftslebens, innerhalb dessen die ursprünglich besondere Offenbarung wieder zum allgemeinen religiösen Prinzip für die Frömmigkeit der Einzelnen wird.

Aus dem wunderbaren Eindruck der religiösen Offenbarung überhaupt und der bahnbrechenden Persönlichkeiten und Thatsachen der religiösen Geschichte insbesondere entsteht der Glaube an äussere Wundergeschichten und Weissagungserfüllung, der sonach immer ein „Zeichen“ ist vom Auftreten ausserordentlicher bewegender Kräfte in einem religiösen Kreise und insofern auch als Beweis für das Gegebensein einer Offenbarung innerhalb dieses Kreises gelten kann. Nur ist bei dem vielfachen Vorkommen dieses Glaubens in der Religionsgeschichte daraus noch kein eigentlicher Beweis für den singulären oder absoluten Offenbarungscharakter einer bestimmten Religion zu entnehmen. (S. § 136 f.)

Zweiter Abschnitt.
Das Materialprinzip im Besonderen.

Erstes Hauptstück.
Die objektiven Religionen.

§ 45.
Prinzip und Erscheinung der objektiven Religionen.

Die religiöse Anlage der Menschheit verwirklicht sich geschichtlich in den objektiven d. h. einem bestimmten Gemeinschaftskreis eigenthümlichen Religionen.

Das eigenthümliche Prinzip einer objektiven Religion besteht in der Grundbestimmtheit des religiösen Selbstbewusstseins einer Gemeinschaft oder in der für ihre ganze Weltanschauung und

Lebensgestaltung massgebenden Art, wie sie ihr Verhältniss zu Gott erfasst und verwirklicht.

Zur äusseren Erscheinung kommt dieses Prinzip sowohl in dem Inbegriff der religiösen Vorstellungen über Gott und Welt, Vergangenheit und Zukunft (heilige Lehre), als in der Weise der gottesdienstlichen Handlungen (Cultus), als auch in der Ordnung des gesellschaftlichen, kultischen und sittlichen Gesammtlebens (Verfassung und Sitte).

§ 46.

Eintheilung der objektiven Religionen.

Ihrer Entwicklungsstufe nach theilen sich die Religionen in Natur- und Geschichtsreligionen, letztere wieder in Volks- und Menschheitsreligionen.

Während die Naturreligionen mit den Naturvölkern entstehen und vergehen und zum Inhalt haben das Walten der Naturgötter im Naturleben, so gehen die Geschichtsreligionen von bestimmten religiösen Geschichtsthatsachen aus, entwickeln sich in einem geschichtlichen Verlauf und haben zum Inhalt vorzüglich das sittliche Walten der Gottheit in der (heiligen) Geschichte ihrer Gemeinschaft.

Der Gegensatz von Volks- und Menschheitsreligionen fällt zusammen mit dem prinzipiellen Unterschied von Gesetzes- und Erlösungs- oder Geistesreligionen. Erstere haben zum Prinzip eine äussere göttliche Willenskundgebung zur Regelung der gesammten Lebensordnung eines bestimmten Volkes, letztere das Selbstbewusstsein des religiösen Geistes von der ihm innewohnenden göttlichen Kraft der Erhebung über die Welt und der Erlösung von Gesetzes- und Volksschranken.

Einfacher übrigens und den Zwecken eines geschichtlichen Ueberblicks über die wichtigeren Religionen dienlicher ist die Eintheilung nach Racen, wobei vorzugsweise die indogermanischen und semitischen Religionen in Betracht kommen.

§ 47.

Die indogermanische Naturreligion.

Die Indogermanen verehrten in ihrer gemeinsamen Urzeit die lichten und lebendigen Naturmächte (die *Devas*, *Asuras*, *Asen*): Himmel und Erde, Sonne und Morgenröthe, Gewitter und Sturmwind, um deren Kampf gegen die bösen Geister der Finsterniss sich die älteste Mythologie und der Cultus drehte. Bei den Indern und Iraniern kam hinzu die Verehrung des Feuers und Göttertranks *Soma*, welche beide aus Cultusmitteln zu göttlichen Cultusmittlern erhoben wurden. Der ursprünglich oberste indogermanische Gott, der Himmelsvater (*Dyauspitar*, *Zeus*, *Jupiter*, *Zio*) wurde bei den kriegerischen Indern des Industhals wie bei den Germanen verdrängt durch den kriegerischen Gott des Gewittersturms (*Indra*, *Odin*); hingegen wurden die Lichtgötter *Varuna* und *Mitra* den alten Indern zu Personifikationen der ethischen Reinheit, allwissenden Weisheit, strafenden Gerechtigkeit und vergebenden Gnade. Die Guten kommen nach dem Tod in den Lichthimmel *Varunas* (wie die germanischen Helden in die Walhalla *Odins*) zu den um *Jama*, den Urmenschen, versammelten Vätern. Der Cultus war noch einfach, aber in der altindischen Vorstellung seiner göttlich wirkenden Macht lag schon der Keim zur späteren Entwicklung der indischen Religion.

Bei den Germanen wurde der gemeinsame indogermanische Dualismus von oberen Himmelsmächten und rohen Elementarkräften zu einem Drama der Weltgeschichte entwickelt, in welchem mit den Naturanschauungen des Jahreslaufs sich die ethischen Motive der Schuld und Sühne verflochten. Indem das germanische Gottesbewusstsein seine Götter um ihrer eigenen (durch *Loki* repräsentirten) Schuldbefleckung willen in der „Götterdämmerung“ dem Untergang geweiht sieht, nach welchem nur *Balder*, die Personifikation der schuldlosen Reinheit, wiedererstehen und auf der erneuten Erde herrschen werde, hat es die Erhabenheit der sittlichen Weltordnung über die vergötterten Naturmächte und

den künftigen Sieg der sittlichen Religion über die Naturreligion in mythischer Symbolik geahnt.

§ 48.

Die griechische Culturreligion.

Die Griechen theilten in ihrer pelasgischen Urzeit die allgemeine indogermanische Naturreligion. Mit der beginnenden Staatenbildung und Culturentwicklung vollzog sich im griechischen Gottesbewusstsein die leiblich-geistige Anthropomorphisirung der Naturgötter zu Idealen der schönen in der Harmonie von Sinnlichkeit und Vernunft befriedigten Menschlichkeit; insbesondere wurde die oberste einheitliche Götterdreiheit *Zeus*, *Apollo* und *Athene* zu Trägern der Culturmächte Staat, Religion, Kunst und Wissenschaft. In der aristokratisch-epischen Periode von der dorischen Wanderung bis zu den Perserkriegen bildete der Cultus des von den Lyciern zu den Dorern gekommenen Lichtgottes *Apollo* mit dem delphischen Heiligthum und Orakel den religiösen und politischen Mittelpunkt der griechischen Stämme und ein Hauptmittel ihrer nationalen Einigung und ethischen Erziehung. Gleichzeitig bildete sich aus der Verschmelzung von Göttersagen und lokalen Ueberlieferungen geschichtlicher Heldengestalten die Heroensage aus, welche einen weiteren Schritt in der Vermenschlichung des Göttlichen bezeichnet und der dramatischen Cultusdarstellung den Stoff bereitete.

In der demokratischen Periode des attischen Uebergewichts erfuhr auch die griechische Religion eine weitere Ausbildung, die von den volksthümlichen Culten der Wein- und Ackerbaugottheiten *Dionysos* und *Demeter* ausging. Die diesen Culten in Folge semitischer Einflüsse eigenthümliche Mischung von Lebensfreude und Todesschmerz war der Boden, aus welchem einerseits die dionysischen nnd eleusinischen Mysterien und andererseits die attische Tragödie erwuchsen, beides wesentliche Mittel zur Vertiefung und Reinigung der griechischen Religion und Sittlichkeit. Nachdem schon die Dichter (*Pindar*, *Aeschylos*, *Sophokles*) das

göttliche Walten auf die mit dem Schicksal oder der sittlichen Weltordnung einsgewordene Alleinherrschaft des Zeus koncentrirt und damit den volksthümlichen Polytheismus zu einem praktischen Monotheismus geläutert hatten, haben die Philosophen auch theoretisch den Volksglauben aufgelöst und den mythischen Göttern die eine metaphysische Gottheit (das all-eine Sein, die Idee des Guten, das weltbewegende Denken, die immanente Weltvernunft) untergeschoben.

§ 49.

Die römische Staatsreligion.

Die römische Religion war in der ältesten Zeit ein der pelasgischen Naturreligion wesentlich gleichartiger, aber durch etruskische Dämonologie verdüsterter Götter- und Geisterglaube. Dem mehr rationalistischen als phantasievollen Charakter der Lateiner entsprach es, dass die Mythologie immer dürftig blieb, während abstrakte Begriffe von Personen und Sachen, Zuständen und Thätigkeiten zu göttlichen Wesen erhoben wurden. Die hierdurch begünstigte Umwandlung der altitalischen Naturreligion in die römische Staatsreligion vollzog sich damit, dass von den Tarquiniern *Jupiter*, *Juno* und *Minerva* als die obersten officiellen Götter in die engste Beziehung zu den Zwecken des Staats, der Familie und Gesellschaft gesetzt wurden. Als Repräsentant der Unbedingtheit des römischen Staatszwecks erhob sich *Jupiter Capitolinus* zu einer praktischen Alleinherrschaft, neben welcher die durch fremde Zuflüsse sich immer mehr zum Pantheon erweiternde Göttervielheit bedeutungslos wurde. Der Cultus der Römer, gleich ausgezeichnet durch ceremoniöse Genauigkeit und Skrupulosität wie durch Geist- und Gemüthlosigkeit, war Ausfluss und Werkzeug der Staatsgewalt.

Die in der römischen Religion systematisirte Herabziehung des Göttlichen in die weltliche Zweckmässigkeit endete mit der Vergötterung der Cäsaren einerseits und mit der skeptisch-naturalistischen Gottlosigkeit andererseits, die zur Kehrseite hatte die Empfänglichkeit für neue Culte und Geheimlehren.

§ 50.

Die persische Religion des Kampfes.

Der indogermanische Dualismus, der in Iran durch lokale Verhältnisse von Anfang verschärft worden war, wurde ethisch vertieft und zum Mittelpunkt der Religion gemacht durch das Reformwerk des *Zarathustra*, dessen Religion (ca 800 a. C.) von Baktrien aus zu Medern und Persern sich verbreitete, seit Cyrus zur persischen Staatsreligion erhoben und in den von der Priesterkaste der Magier theils verfassten, theils redigirten heiligen Schriften des *Zendavesta* niedergelegt, im theologischen System des *Bundehesch* (unter den Sassaniden, 3. Jahrh. p. C.) noch dogmatisch fortgebildet wurde.

An der Spitze der guten Geister steht *Ahura Mazda*, der zum weisen Herrn und heiligen Geist erhobene altarische Lichtgott, alleiniger Schöpfer, Erhalter und Herr der guten Welt, Geist der Offenbarung, der Wahrheit und des heiligen Gesetzes, im überweltlichen Lichte wohnend, umgeben von einem doppelten Kreis himmlischer Wesen: den 6 *Ameschaspentas* (Unsterblichen) und den *Yazatas* (Ehrwürdigen), unter welchen neben Personifikationen abstrakter religiöser Begriffe auch die zu Geschöpfen und Dienern Ahuras herabgesetzten alten Naturgötter der Iranier als Verehrungsobjekte erhalten sind, an welche sich ferner die reinen *Fravaschis* oder Genien der lebenden und todten Menschen anschliessen. Diesem Reich der guten Geister steht das der bösen *Daewas* gegenüber, an deren Spitze der feindselige Geist *Angromainyu (Ahriman)* steht, deren Wesen Finsterniss, Unreinheit, Tod und Sünde ist, welche die von *Ahura* gutgeschaffene Natur- und Menschenwelt durch Verführung der letzteren und Verderbung der ersteren sich theilweise unterworfen haben. Um den Kampf zwischen diesen beiden Reichen dreht sich die Weltgeschichte, in deren Mitte *Ahura* durch *Zarathustra* das wahrhaftige Wort als siegreiche Waffe zur Ueberwindung der Daevas geoffenbart hat, und an deren Ende der Heiland *Caoschyank* als der wiedergekommene Geist Zarathustras das Reich Ahrimans vernichten, die

Natur- und Menschenwelt durch Feuer läutern, die Todten erwecken und den anfänglichen Zustand der Alleinherrschaft Ahuras in einem Reiche reinen Lichts und seligen Lebens wiederherstellen wird.

Der persische Cultus wird ohne Tempel und Bilder durch Feuer und Gebete gefeiert, umfasst aber auch ein minutiöses System von Reinigungsceremonien, deren Pflichten mit den sittlichen auf gleicher Linie stehen. Der sittliche Gottesdienst der Perser besteht in thatkräftiger Bekämpfung der Welt Ahrimans durch Wahrhaftigkeit, Tapferkeit und nutzbringende Thätigkeit zur Förderung der Geschöpfe Ahuras.

§ 51.

Die indische Religion der Entsagung.

Nach der Ansiedlung der Arier im Gangesthal und Ausbildung des Kastenwesens erhielt die indogermanische Naturreligion der *Veden* eine pantheistisch-asketische Wendung. Der spekulative Trieb des indogermanischen Geistes suchte den letzten Grund der Welt und des eigenen Selbst in dem absoluten Selbst oder Weltgeist *(Atman)*, welcher mit dem heiligen Geist des priesterlichen Gebetswortes *(Brâhma)* identificirt und dann im Volksglauben zum persönlichen Priestergott *(Brahmâ)* gemacht wurde. Aus dem Urwesen Brahma geht die Welt durch Emanation in absteigender Folge der Rangstufen hervor; der Rückgang der Geschöpfe zu Brahma geschieht durch dieselbe Stufenleiter der Existenzen in der Seelenwanderung; diese wird abgekürzt und die Vereinigung mit Brahma unmittelbar erlangt durch die Askese und Contemplation der Einsiedler.

Unter den nach Erlösung vom Weltübel suchenden Asketen des 6. Jahrh. a. C. erhob sich *Gotama Sakjamuni* zum *Buddha* d. h. Erkennenden und wurde zum Stifter der buddhistischen Erlösungsreligion, indem er seine Jünger die vier Wahrheiten lehrte: vom Leiden alles Daseins, von der Ursache des Leidens (Verlangen nach Dasein und Causalnexus des Weltlaufs), von der Aufhebung des Leidens (Aufhebung des Begehrens mittelst Erkenntniss, *Nirvana*) und vom Wege zur Aufhebung des Leidens (fünffache

Rechtschaffenheit, Wohlwollen gegen alle Wesen, Selbstbeherrschung und Selbstversenkung in mystische Contemplation). Aus dem Brahmanismus hat Buddha die Theorie der Seelenwanderung und die Volksgötter beibehalten, diese aber den menschlichen Heiligen *(Arhat)* untergeordnet; den Brahma-Begriff hat er durch den des Weltgesetzes der Causalität oder Vergeltung (sittliche Weltordnung) ersetzt, übrigens alle Theorien über Anfang und Ende der Welt und der Seelen als religiös unwesentlich abgelehnt. Der Kern seiner aus allem Volk hervorgegangenen Jüngergemeinde lebte in mönchischer Weltentsagung und war in Orden organisirt, an welche sich die Laiengemeinde anschloss. Der einfache Cultus hatte zum Mittelpunkt Predigt und Beichte.

Unter Acoka (3. Jahrh. a. C.) wurde der Buddhismus Staatsreligion; Verfassung, Cultusbräuche, Canon *(Tripitaka)* wurden ausgebildet. Der Mangel eines göttlichen Cultusobjekts wurde durch die Apotheose *Buddha*'s selbst ausgefüllt, an welche sich Reliquiendienst, Wunderlegende und weiterhin die Theorie von den wiederkehrenden Buddha-Erscheinungen der Zukunft anschloss. Mit seiner Verbreitung auf ausserindische Völker wurde der Buddhismus die erste universalistische Religion.

Die Reaktion des Brahmanismus gegen den Buddhismus führte zur letzten Umbildung des erstern; mit Brahma wurden die Volksgötter *Vischnu* und *Civa* (als *„Trimurti“*) zusammengestellt und Vischnu als Subjekt verschiedener Inkarnationen *(Avataren)* mit Helden der Sage identificirt *(Krischna)*. Während in der brahmanischen Spekulation der Brahma-Begriff zum akosmistischen Idealismus und Illusionismus ausgebildet wurde, steigerte sich im volksthümlichen Glauben roher Götzendienst und fanatischer Asketismus (Verdienstlichkeit der Selbstopferung).

§ 52.

Die semitische Naturreligion.

Bei den Ostsemiten (Babylonier und Assyrer) verschmolz der ursemitische Gestirndienst mit der akkadischen Naturreligion

der Urbewohner. Aus dieser Combination erwuchs das babylonische System der zwölf Götter (Himmelsgott *El, Anu, Bel,* Götter der Erde, des Mondes, der Sonne, des Gewitters und der 5 Planeten Saturn, Merkur, Mars, Jupiter und Venus) nebst mythischer Kosmogonie und Fluthsage *(Xisuthros-Noah).* Der babylonische Cult bestand in astrologischer Mantik und üppigem Dienst der Liebesgöttin *Mylitta,* wogegen bei den Assyrern der Cultus der Kriegsgottheit mit Menschenopfern überwog.

Die Westsemiten (Syrer und Phönicier) verehrten in den Gottheiten der Sonne und des Mondes (der Erde) die Naturkraft nach ihrer lebenschaffenden und lebenzerstörenden Seite: jene als *Baal* und *Baaltis* oder *Aschera*, diese als *Moloch* und *Astarte* oder *Astoreth,* jene mit üppigem, diese mit grausamem Cultus. Bei den Phöniziern waren beide Seiten der Gottheit in einem einzigen Paar zusammengefasst: im tyrischen *Melkarth* und *Astarte*, die als *Aphrodite Areia* Liebes- und Todes- oder Kampfgöttin zugleich ist (in Karthago *Dido* und *Anna*).

Eigenthümlich ist den Westsemiten der vom Jahreslauf entnommene Mythus des sterbenden und wiederaufstehenden Sonnengottes *(Melkarth-Herakles, Adonis-Thammuz, Samson)*, dessen dramatischer Cultus auf die ägyptische *(Osiris-Isis)* und griechische Religion *(Dionysos* und *Demeter* s. § 48) von tiefgreifendem Einfluss gewesen ist.

§ 53.

Die ägyptische Staatsreligion.

In Aegypten haben die einzelnen Stämme in vorgeschichtlicher Urzeit die schöpferische Naturkraft als Himmel *(Ptah, Amun, Kneph)* und Erde *(Neith, Mut, Anuka)* oder als Sonne (*Ra, Osiris., Horus*) und Mond (*Isis, Pacht, Hathor*) verehrt. Mit der Zusammenfassung der einzelnen Stämme zum Volksganzen erwuchs aus der Verknüpfung der einfacheren Lokalkulte die polytheistische Staatsreligion, wobei aber eine monistische Tendenz in der halb monotheistischen halb pantheistischen esoterischen

Priesterspekulation sowie in der volksthümlichen Zusammenlegung mehrerer Götternamen (*Amun-Ra*, *Osiris-Ra* u. a.) sich äusserte. Der auf dem Jahreslauf der Sonne beruhende Mythus vom Untergang des *Osiris* durch den feindlichen *Set* oder *Typhon*, der Trauerklage der *Isis* und dem rächenden Sieg ihres Sohnes *Horus* weist etymologisch und inhaltlich auf semitische oder akkadische Einflüsse hin. Aber der Naturmythus vom Hinabsteigen der Himmelsgottheit in die Unterwelt (cf. Höllenfahrt der *Istar*, des *Herakles*) ist in Aegypten zur Lehre vom Todtengericht und jenseitiger Vergeltung ausgebildet und dadurch zu einem bedeutsamen Mittel ethischer Volkserziehung gemacht worden.

Die eigenthümlichsten Züge des ägyptischen Kultus sind die Sorge für die Todten (Erhaltung und würdige Behausung der Leichen, an welche die Fortexistenz der Seele gebunden zu sein schien) und Verehrung der heiligen Thiere (besonders des Stiers *Apis*) als der Inkarnationen und Unterpfänder der lebenerhaltenden göttlichen Kräfte, womit auch die halbzoomorphe Darstellung der Götterbilder zusammenhängt. Die hierarchische Organisation der Priesterschaft, die zugleich die Funktionen der höheren Beamten ausübte, und die Stellung des Königs an ihrer Spitze als Sohn, Bild und Stellvertreter des Sonnengottes *Ra*, gaben der ägyptischen Religion einen ausgeprägt theokratischen Charakter.

§ 54.

Die monotheistische Gesetzesreligion Israels.

Die Israeliten theilten in ihrer vorgeschichtlichen Urzeit die den Südsemiten gemeinsame Verehrung der machtvollen und strengen Gottheit des himmlischen Lichtes und Feuers (*El*, *Elohim*). Als aber im Geiste des Volksführers *Moses* der Gott der Väter unter dem Namen *Jahve* als der befreiende und rechtschaffende Schutzherr des hebräischen Stammes offenbar geworden, wusste sich Israel mit *Jahve* als sein besonderes Eigenthumsvolk in wechselseitiger Verpflichtung verbündet. Doch bestand der Jahvekult in

vorprophetischer Zeit mit dem der kananitischen Ackerbaugottheiten *Baal* und *Aschera* in der Art friedlich zusammen, dass er selbst durch Aneignung von Sagen und Bräuchen des letzteren bereichert und entwickelt wurde.

Seitdem der Richter und Seher *Samuel* die orgiastisch-mantischen Erscheinungen des kananitischen und althebräischen Kultus in den Dienst der nationalreligiösen Ideen gezogen hatte, wurden die Propheten die vorzüglichen Träger und Offenbarungsorgane des Geistes *Jahves* und die religiös-sittlichen Erzieher Israels. Anfangs nur Eiferer für die Alleinberechtigung des Jahvekultes gegenüber fremden Kulten, wurden sie vom 8. Jahrh. an auch die Lehrer des wahren sittlichen Glaubens und Dienstes *Jahves*, als des „Heiligen Israels", gegenüber der volksthümlichen sinnlichen Auffassung desselben, und wurden damit zu Schöpfern des reinen ethischen Monotheismus: Israels Gott ist zugleich der allein allmächtige, weise und gerechte Herr und Regent der Welt, der die Geschicke der Völker lenkt, wenn auch nur als Mittel für die Zwecke seines partikularen Eigenthumsvolks Israel. Der Inhalt seiner lebendigen Offenbarung *(Thora)* ist die Forderung des sittlichen, nicht des rituellen Gottesdienstes und die Verheissung einer an sittliche Bedingungen geknüpften („messianischen") Heilszukunft des Volks, deren nähere Ausführung mit den geschichtlichen Umständen zwar variirte, immer aber auf die irdische Vollendung der nationalen Theokratie Israels sich beschränkte.

Zur praktischen Durchführung gelangte der prophetische Monotheismus erstmals durch die aus der Verbündung des Prophetismus mit dem jerusalemischen Priesterthum hervorgegangene und durch Promulgation des prophetisch-priesterlichen Gesetzbuches „Deuteronomium" eingeleitete centralisirende Cultusreform unter *Josia* (621 a. C.). Vollendet aber wurde diese Reform erst in nachexilischer Zeit, als unter den zurückgekehrten Exulanten der Schriftgelehrte *Esra* das von ihm redigirte priesterliche Gesetzbuch promulgirte (444 a. C.), welches als Compromiss des idealen prophetischen Monotheismus mit dem priesterlichen Ritualismus den Grund gelegt hat zur Gesetzesreligion des Judenthums. Mit

der Fixirung der göttlichen Thora in dem auf uralte Offenbarungsautorität zurückgeführten Gesetzbuch („Pentateuch") trat an die Stelle des lebendigen und produktiven Offenbarungsgeistes der Propheten die theologische Auslegungskunst und Schulsatzung der Schriftgelehrten.

Aber unter dem Schutze der gesetzlichen Institutionen bereitete sich der Boden für eine neue geistige Religionsstufe. Aus der individuellen Verinnerlichung der Religion in den Synagogen-Gottesdiensten erwuchs die Innigkeit der religiösen Lyrik (Psalmen) und die sinnige Spruchweisheit. Persische und griechische Einflüsse erweiterten und vergeistigten die Weltanschauung. Der Aufschwung des national-religiösen Geistes in dem mackabäischen Befreiungskrieg trieb die Nachblüthe des Prophetismus in der Apokalyptik und gab den Anstoss zur Bildung der religiösen Parteien: die Pharisäer gesetzliche Puritaner, apokalyptische Schwärmer, nationale Chauvinisten, einflussreiche Demagogen; die Sadducäer priesterliche Aristokraten, heidenfreundliche Realpolitiker, konservative Hierarchen und religiöse Skeptiker. Neben diesen Parteien standen als ordensmässig organisirte Sekte die Essäer, welche den gesetzlichen Puritanismus der Pharisäer zur mönchischen Weltflucht steigerten und in ihrer socialen Organisation, Theosophie, Mantik und Magie sich mit verwandten ausserjüdischen Zeiterscheinungen berührten.

§ 55.

Die monotheistische Gesetzesreligion des Islam.

Die arabische Naturreligion, in welcher der altsemitische Glaube an den höchsten Himmelsgott *Allah* durch rohen Götzendienst in Hintergrund gedrängt worden, war im 6. Jahrh. p. C. durch jüdische und christliche Einflüsse so erschüttert, dass Viele (Hanifs) sich zu einem synkretistischen Monotheismus neigten. Der Organisator dieser Bewegung und damit Stifter des „Islam" wurde *Mahomet* (571—632 p. C.), der auf Grund ekstatisch-visionärer Erlebnisse sich als göttlich berufenen Propheten des alleinigen

Gottes Allah ausgab. Von Medina aus (622 p. C.) verbreitete sich seine Lehre durch Waffengewalt bis Indien und Spanien: die mittelalterliche Verwirklichung des semitischen Ideals der Theokratie.

Die Lehre Mahomets, im Koran niedergelegt und auf direkte Inspiration zurückgeführt, ist die dürftigste und entwicklungsunfähigste aller geschichtlichen Religionen: abstrakter roh anthropopathischer Monotheismus und schroff supranaturalistischer Positivismus, das religiöse Verhältniss sklavisch unfreie Gesetzlichkeit, basirt auf die eudämonistischen Motive phantastisch-sinnlicher Eschatologie.

Auf dem indogermanischen Boden Persiens entstanden doch auch innerhalb des Islam religiöse Sekten und theologische Schulen, die aber nach kurzer Blüthe dem starren Positivismus der Koran-Orthodoxie erlagen. Die wichtigsten derselben sind die Mutaziliten oder Rationalisten, deren Heterodoxie sich auf die Lehren von Gott, Freiheit, Hölle und Koran bezog; die Shiiten, ursprünglich mehr politische als religiöse Schismatiker; endlich der Sufismus, eine unter indischen Einflüssen entstandene mystisch-spekulative Richtung von inniger aber ungeklärter Religiosität, deren pantheistisch-synkretistischer Zug über den Boden des Islam hinausging.

Zweites Hauptstück.

Das Christenthum.

§ 56.

Wesen und Würzeln des Christenthums.

Das Christenthum ist die monotheistische Erlösungsreligion, welche ihren geschichtlichen Quellpunkt in der religiösen Persönlichkeit und Geschichte Jesu von Nazareth und ihren wesentlichen Mittelpunkt in dem religiösen Prinzip der Gottessohnschaft oder Gottmenschheit hat.

Die geschichtlichen Wurzeln des Christenthums liegen zunächst und vorzüglich in der Religion Israels, zu welcher es sich theils als Erfüllung theils als Aufhebung verhält: als Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie, welche die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden in der Verewigung und Verinnerlichung der Bundesgemeinschaft Gottes mit der erweiterten Volksgemeinde Israels erhoffte; als Aufhebung aber der jüdisch-nationalen Gesetzesreligion, in welcher das positive Gesetz zur religiösen Scheidewand von Gott und zur nationalen Scheidewand von der Menschheit geworden und die Religion der Propheten zum exklusiv-nationalen Lohn- und Werkdienst veräusserlicht und verengt war.

Weiterhin aber liegen christliche Samenkörner („Logos spermatikos") auch in der griechischen Weltanschauung, und zwar einerseits in dem Theanthropismus ihrer Mythologie und pantheistischen Philosophie, andererseits in dem Dualismus ihrer platonischen Spekulation und neupythagoräischen Askese. Indem das Christenthum diese beiden Richtungen in sich zur Einheit verknüpft, verhält es sich als Erfüllung auch der griechischen Religion und Philosophie; zugleich aber als Aufhebung ihres heidnischen Naturalismus in Glauben und Leben.

§ 57.

Grundlegung des Christenthums.

Die geschichtliche Grundlegung des Christenthums bildet Jesu religiöses Selbstbewusstsein und Lebenswerk.

In seinem Selbstbewusstsein ist zu unterscheiden die allgemeingültige oder prinzipielle und die individuelle oder temporäre Seite. Jene besteht in dem Jesu ursprünglich aufgegangenen Sohnesbewusstsein in Bezug auf Gott, worin die neue Erkenntniss Gottes als des Vaters und des Menschen als des zur Gottesgemeinschaft bestimmten Kindes enthalten ist. Diese prinzipielle religiöse Erkenntniss verknüpfte sich Jesu mit der Idee des prophetischen Messiasreiches, zu dessen Verwirklichung er sich von Gott berufen wusste, und zwar so, dass er durch die

geistige Wirkung seines Lehrwortes und durch seine Jüngersammlung die künftige wunderbare äussere Ankunft des himmlischen Reiches vorzubereiten habe.

Das Lebenswerk Jesu bestand zunächst darin, dass er eine Jüngergemeinde sammelte, in welcher der Eindruck seiner religiös-sittlichen Persönlichkeit zusammen mit der messianischen Reichshoffnung fortwirkte; sodann aber nicht minder darin, dass dann dieser Glaube der Jüngergemeinde durch die Consequenz seines Kreuzestodes vom irdisch jüdischen Boden losgelöst und in die transscendente Idealwelt erhoben wurde, womit die Vergeistigung und Universalisirung des Empirischen und Partikulären eingeleitet war.

§ 58.

Biblische Entwicklung des Christenthums.

Auf dieser Grundlage entwickelte sich das Christenthum während seiner biblischen Entstehungsepoche in den drei Stufen des Judenchristenthums, Paulinismus und Johanneismus, worin es sich darstellt:

1) in seiner anfänglichen Verwicklung mit dem Judenthum oder als gereinigte Gesetzesreligion,

2) in seiner formal-jüdischen Loslösung vom Judenthum oder als positive Erlösungsreligion,

3) in seiner formalen und materialen Erhabenheit über das Judenthum oder als absolute Geistes- und Menschheitsreligion.

Diese drei urchristlichen Stufen des Christenthums sind zugleich prototypische Grundformen seiner kirchen-geschichtlichen Entwicklung.

§ 59.

Das Judenchristenthum.

Das Judenchristenthum der Urgemeinde bestand im Glauben an Jesum als den Messias, der durch seine Lehre den tieferen

Sinn von Gesetz und Propheten enthüllt, durch seinen Opfertod die Tempelopfer ersetzt habe, durch seine Auferstehung in die Messiasherrschaft eingesetzt worden sei und bei seiner baldigen Wiederkunft auf Erden das verheissene Messiasreich verwirklichen werde, in welchem die alttestamentliche Theokratie auf feststehender, wenn auch erweiterter, volksthümlich jüdischer Grundlage und in den fortdauernden Formen des ganzen Mosaischen Gesetzes zur vollendeten Erfüllung kommen solle.

§ 60.

Der Paulinismus.

Die Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit des Christenthums gegenüber dem Judenthum ist durch den Apostel Paulus zur Geltung gebracht worden, indem er im Tod Christi das von Gott veranstaltete letzte Sühnemittel zur Erlösung vom Gesetzesfluch und Ueberwindung der in der Fleischesnatur begründeten Sündenherrschaft erkannte, im auferstandenen Christus das Urbild der Gottessohnschaft und den Anfänger der neuen Geistesmenschheit oder den zweiten Adam erblickte, und im Glauben an ihn das alleinige Heilsmittel für Juden wie Heiden fand, durch welches das Gesetz des Buchstabens aufgehoben und ersetzt ist durch das Gesetz des Geistes Christi, dessen Empfang durch Glauben und Taufe den schon diesseitigen innerlichen Anfang des messianischen Heilslebens und das Unterpfand des künftigen Antheils am Herrlichkeitsleben des wiedergekommenen Christus bildet, welcher nach allgemeiner Vollendung des Erlösungsrathsschlusses und Ueberwindung aller Feinde seine Herrschaft wieder an den alleinigen Gott zurückgeben wird.

§ 61.

Der Johanneismus.

Durch Verknüpfung der alexandrinisch-philosophischen Logosidee mit der Person Jesu hat die johanneische Theologie

diejenige abschliessende Auffassung des Christenthums gewonnen, wonach dasselbe die alle frühere Gottesoffenbarung in und ausser Israel erfüllende und die Geistesanlage der Menschheit überhaupt verwirklichende vollkommene Offenbarung des ewigen göttlichen Logos, also die Judenthum und Heidenthum gleichmässig in sich aufhebende wahre Geistes- und Menschheitsreligion ist; Christus als der fleischgewordene Logos die Verkörperung der absoluten Idee der Religion oder der Einheit des Menschen mit Gott; sein Werk ohne Beziehung aufs Gesetz die positive Mittheilung der in ihm persönlich erschienenen Gnade und Wahrheit; der christliche Glaube die auf dem Zug des Vaters zum Sohn beruhende und durch dessen Selbstdarstellung verwirklichte Gemeinschaft mit Gott und den Brüdern in wahrer Erkenntniss und thätiger Liebe, worin das ewige Leben schon jetzt zur inneren Wirklichkeit geworden und der Sieg über Welt, Teufel und Tod verbürgt ist, der durch das geschichtliche Leben der Gemeinde stetig weitergeht bis zum Weltende.

§ 62.

Kirchengeschichtliche Wiederholung der urchristlichen Entwicklungsstufen.

Indem das Christenthum sein Prinzip der Gottmenschheit zunächst selbst noch unter den Voraussetzungen und in den Formen einer abstrakt dualistischen Transscendenz darstellte — und zwar sowohl theoretisch: im Dogma von der Gottheit Christi, als praktisch: in der Vergöttlichung der der Welt dualistisch entgegengesetzten Kirche — so wurde es damit selber wieder zur kirchlichen Gesetzesreligion des Katholicismus, analog der urchristlichen Gesetzlichkeit des Judenchristenthums.

Gegen diese Verkümmerung des Christenthums reagirte die Reformation des 16. Jahrhunderts mit den Mitteln des restaurirten Paulinismus d. h. durch formal-autoritative Loslösung von der Kirchenautorität, woraus sich der kirchliche Protestantismus ergab.

Die volle Erfassung des Christenthums als der Geistesreligion der Gottmenschheit nach johanneischer Auffassung ist Aufgabe der Gegenwart, welche die Ueberwindung alles unchristlichen oder falschchristlichen Dualismus und die Verinnerlichung des göttlichen Geistes in autonomer religiöser Erkenntniss und in praktischer Weltverklärung zum Reich Gottes anstrebt.

Drittes Hauptstück.

Der Protestantismus.

§ 63.

Wesen und Erscheinung des Protestantismus.

Der Protestantismus bezeichnet sowohl ein allgemeines Prinzip als eine geschichtliche Erscheinung.

Als Prinzip ist er die stets in der Kirche vorhandene Tendenz der Erneuerung der empirischen Form aus dem idealen Wesen des Christenthums heraus, also nichts anderes als der der Kirche immanente Geist der christlichen Wahrheit in seiner kritischen Bethätigung gegenüber aller Trübung derselben.

Als geschichtliche Erscheinung bezeichnet er die aus der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangene Kirchenbildung, welche zwar die zum historischen Bestand gekommene Wirkung des protestantischen Prinzips, aber mit demselben keineswegs eins ist, sondern als unvollkommene Erscheinung stets der erneuten Kritik aus dem Prinzip des Protestantismus heraus unterliegt.

§ 44.

Die protestantische Negation.

Der Protestantismus ist nach seiner negativen Seite die Verwerfung des katholischen Kirchenthums, sofern dasselbe

auf der Vereinerleiung des geschichtlichen Organismus der Kirche mit dem göttlichen Geiste Christi beruht, daher die kirchliche Autorität in Glaube und Sitte über die Gewissen der Einzelnen wie über das Zeugniss der Schrift stellt, die Mittheilung des Heils in mechanischer Weise an die äusserlichen Mittel des kirchlichen Thuns bindet und für das hierarchisch organisirte Priesterthum als den Mittler zwischen Gott (Christus) und den Einzelnen eine Herrschaft über das gesammte religiöse und bürgerliche Leben der Christenheit beansprucht; mit all' dem ebensosehr in judaisirende Unfreiheit und Werkgerechtigkeit wie in paganisirende Kreaturvergötterung verfallend.

§ 65.

Die protestantische Position.

Positiv stellt der Protestantismus entgegen dem katholischen Prinzip der Kirchenautorität die alleinige Autorität des „lauteren Wortes Gottes", dem äusserlichen (magischen) Mechanismus der kirchlichen Heilsmittheilung die Rechtfertigung allein aus Gottes Gnade und allein durch den Glauben des Menschen, der katholischen Vergötterung der Kirche überhaupt die Unterscheidung der sichtbaren Kirche von der unsichtbaren und vom Reich Gottes.

Also einerseits Autonomie des religiösen Subjekts und der sittlichen Gesellschaft gegenüber der Heteronomie kirchlicher Autoritäten, andererseits zugleich Vertiefung der religiösen Heilsaneignung und der sittlichen Heiligungsaufgabe zur innerlichsten Selbstthätigkeit des persönlichen Geistes.

§ 66.

Kirchliche Wirklichkeit des Protestantismus.

In der empirischen Kirchen- und Lehrbildung des Protestantismus ist dieses sein Prinzip nicht zur reinen und konsequenten Durchführung gekommen, sondern theils nur halbwegs vom katho-

lischen Standpunkt losgekommen, theils wieder auf ihn zurückgesunken, indem das „Wort Gottes“ mit dem Schriftkanon identificirt, die Gnade Gottes an das Medium des Verdienstes Christi gebunden, der Glaube wieder von äusseren Heilsmitteln als unbedingten Heilsursachen abhängig gemacht und die Kirche auf's Neue zur äusseren und staatsförmigen Autorität erhoben wurde.

§ 67.

Protestantische Sonderkonfessionen.

Der geschichtliche Protestantismus hat sich unter dem Zusammenwirken von äusseren und inneren Motiven in den zwei gesonderten Kirchen der lutherischen und reformirten Konfession ausgeprägt, welche von Anfang ihren nur relativen und auf gegenseitige Ergänzung angewiesenen Gegensatz unter einander zu einseitiger Trennung überspannen, wesentlich in Folge der unreinen Auffassung und Durchführung ihres allgemeinen Prinzips.

§ 68.

Verhältniss von lutherischer und reformirter Glaubensweise.

Die lutherische Frömmigkeit hat ihren Schwerpunkt in der mystischen Gotteinheit des Gläubigen oder im Gefühl des unbedingten Frei- und Seligseins in Gott, die reformirte im Endlichkeitsbewusstsein des Gläubigen oder im Gefühl unbedingter Abhängigkeit von Gott.

Die lutherische protestirt gegen die judaisirende Unfreiheit, die reformirte gegen die paganisirende Ueberfreiheit des Katholiken.

Die lutherische Dogmatik betont in Christologie und Sakramentslehre die Immanenz des Göttlichen im Endlichen, die reformirte die Transscendenz.

Die lutherische macht die Heilsgewissheit zum unmittelbar gegenwärtigen Empfindungsreflex des selbstthätig ergriffenen Heils-

objekts, die reformirte zur mittelbaren Wirkung der transscendenten Heilsursache.

Die lutherische stellt das religiöse Heilsgut über die sittliche Heiligungsaufgabe, die reformirte umgekehrt.

Dritter Abschnitt.
Das Formalprinzip der Glaubenslehre.

Erstes Hauptstück.
Wort Gottes und Schrift.

§ 69.
Der Schriftglaube im Allgemeinen.

Der Glaube an eine heilige Schrift, welcher den geschichtlichen Religionen allen eigen ist, hat zu seiner Wurzel theils das religiöse Offenbarungsbewusstsein überhaupt, welches Grund und Inhalt der heiligen Schriften bildet, theils die besondere Werthschätzung der aus der klassischen Entstehungszeit einer geschichtlichen Religionsgemeinschaft stammenden literarischen Urzeugnisse, eine Werthschätzung, welche endlich durch das praktische Postulat einer unfehlbaren Autorität zur dogmatischen Aussage absoluter Einzigartigkeit und Göttlichkeit gesteigert zu werden pflegt.

Auch die protestantische Schriftlehre war nicht material neu, sondern nur die durch praktische Interessen geforderte Durchführung der allgemein kirchlichen Identificirung von Wort Gottes und Schrift bis zur äussersten Spitze der dogmatischen Konsequenz.

§ 70.
Jüdischer Schriftglaube.

Wie das Alterthum überhaupt Zustände der mantischen Begeisterung auf göttliche Eingebung zurückführte, so betrachteten

auch die alttestamentlichen Propheten die ihnen im Zustand der Verzückung oder der wachen religiösen Begeisterung aufgegangenen Erkenntnisse als unmittelbare göttliche Offenbarung („Wort, Spruch Gottes“), die übrigens die menschliche Selbstthätigkeit nicht aus- sondern einschloss. Auch zum Niederschreiben dieser Offenbarung fühlten sie sich oft durch göttliche Stimme getrieben, aber das Niederschreiben selbst war durchaus ihre eigene, auf Reflexion und Arbeit beruhende Thätigkeit.

Erst in nachprophetischer Zeit führte das Autoritätsbedürfniss des gesetzlichen Judenthums und die Analogie griechischer Theorieen (Philo) zum Glauben an die wörtliche Eingebung der jetzt zum Kanon gesammelten heiligen Schriften (Gesetz und Propheten), woran sich weiter der Glaube auch an die Inspiration der griechischen Uebersetzung (LXX) und der mündlichen Ueberlieferung der Schule anschloss.

§ 71.

Neutestamentliche Inspirationslehre (vgl. § 36).

Der jüdische Glaube an die Inspiration der alttestamentlichen Schriften bildet zwar im Neuen Testament die feststehende, auch ausdrücklich bezeugte Voraussetzung [1]. Aber das Bewusstsein eigenen Besitzes des in alle Wahrheit leitenden heiligen Geistes macht die neustestamentliche Gemeinde frei vom Knechtsdienst des Buchstabens [2]. Die Ausgleichung dieser faktischen Freiheit und jener dogmatischen Voraussetzung bildet die allegorische (pneumatische) Exegese [3].

Durch den sie erfüllenden heiligen Geist wissen sich die Apostel im Besitz einer das Wissen des natürlichen Menschen übersteigenden Wahrheitserkenntniss, welche sie als Offenbarung

[1]) II Tim. 3, 16. Röm. 15, 4. Hebr. 3, 7. II Petr. 1, 21.

[2]) Joh. 16, 13. II Cor. 3, 5—18. I Joh. 2, 20. 21. 27.

[3]) Beisp.: Gal. 4, 22—31. 3, 16 ff. I Cor. 9, 8 ff. II Cor. 3, 7 ff. Röm. 7, 1—4. Eph. 5, 31 f. Hebräerbrief passim.

Gottes und Christi oder als Wort Gottes dem Menschenwort (menschlicher Ueberlieferung und natürlicher Reflexion) entgegensetzen und über alles bloss menschliche Verstandesraisonnement hinausstellen [1]).

Aber den Besitz des erleuchtenden heiligen Geistes betrachten die Apostel nicht als ihr ausschliessliches Privilegium sondern als allgemeine Christengabe [2]), stellen ihr eigenes Wissen als menschlich beschränktes und irrthumsfähiges dem der andern Christen gleich [3]), fordern vom Christen als geistlichem Menschen selbstständige Prüfung [4]), und zeigen in ihren Schriften die treue Bemühung wie auch die individuelle Bedingtheit des menschlichen Schriftstellers [5]).

§ 72.

Katholische Schrift- und Traditionslehre.

Indem die alte Kirche die neutestamentlichen Schriften den alttestamentlichen im kirchlichen Gebrauch zur Seite stellte, übertrug sie die bezüglich der letztern überkommene dogmatische Inspirationstheorie auch auf die ersteren. Dabei blieb aber sowohl der Begriff der Inspiration noch ein freier und dehnbarer — von passiver ekstatischer Eingebung bis zu freier religiöser Erleuchtung und Unterstützung durch den heiligen Geist — als auch der Umfang seiner Anwendung ausser- wie innerhalb der biblischen Schriften noch ein laxer. Kanonische Geltung einiger apostolischer Väter; Inspiration auch bei heid-

[1]) I Thess. 2, 13. Gal. 1, 12. I Cor. 2, 4—16. II Cor. 4, 2—6. 10, 5.

[2]) I Cor. 2, 12: ἡμεῖς sc. πνευματικοί (v. 13. 15) = Christen, vgl. II Cor. 13, 5.

[3]) I Cor. 13, 12. 1, 16. 7, 40. — Zurechtweisung des Petrus Gal. 2. Gleichstellung mit Apollos I Cor. 3, 5 ff. 4, 6; mit allen Christen I Cor. 8, 1. II Cor. 1, 24. I Ioh. 2, 21. 27.

[4]) I Thess. 5, 21. I Cor. 2, 15. I Joh. 4, 1.

[5]) Luc. 1, 3. Jacobus contra Paulus Jac. 2.

nischen Propheten und Philosophen; Unterscheidung von Homologumenen und Antilegomenen bis zur Fixirung des Kanons im 5. Jahrhundert.

Der Schrift ging von Anfang zur Seite, und zwar mit einem nicht ausdrücklichen aber thatsächlichen Uebergewicht an Autorität, die Tradition, angeblich die Summe der von Aposteln und Vätern mündlich überlieferten Lehren und Satzungen, thatsächlich das lebendige und in steter Weiterentwicklung begriffene Gemeinbewusstsein der katholischen Kirche [1]), welches in den kirchlichen Symbolen und Institutionen zur gesetzlichen Autorität sich fixirte, doch erst im Tridentinum ausdrücklich der Schrift als ebenbürtige Norm gleichgesetzt wurde [2]).

§ 73.

Reformatorische Schrift- und Traditionslehre.

Die Reformation setzte der katholischen Kirchentradition einerseits und dem schwarmgeistigen Spiritualismus andererseits das lautere Wort Gottes in der Schrift entgegen, wobei das Verhältniss von Wort und Schrift anfangs auf lutherischer Seite wenigstens noch ein unbestimmtes war, nach Luthers persönlichem Vorgang auch freier Kritik (Unterscheidung von proto- und deuterokanonisch) Spielraum lassend, während die reformirte Kirche die wörtliche

[1]) *Vincentius Lirinensis:* Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est vere proprieque catholicum. Nullusne ergo in ecclesia habebitur profectus religionis? Habeatur plane, et maximus, sed ita, ut vere profectus sit ille fidei non permutatio. Crescat igitur oportet et multum proficiat tam singulorum quam totius ecclesiae seculorum gradibus intelligentia, sed in suo duntaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia.

[2]) *Trid.* Sess. IV: S. Synodus omnes libros tam V. quam N. Test., cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas tum ad fidem tum ad mores pertinentes, tanquam vel ore tenus a Christo vel a Spiritu S. dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit ac veneratur. Si quis autem traditiones praedictas sciens et prudens contemserit, anathema sit!

und buchstäbliche Inspiration des Schriftworts schon früher bekenntnissmässig fixirte [1]).

Begründet wurde die Schriftautorität auf das innere Zeugniss des heiligen Geistes, an welches die Reformatoren auch als an die oberste Instanz der Schriftauslegung appellirten, Luther [2]) unter Umständen sogar über und wider die Schrift.

Daneben gilt die kirchliche Tradition theils als historische Bezeugung des Schriftursprungs, theils als leitende, doch nicht unfehlbar massgebende Glaubensanalogie für die Schriftauslegung [3]), theils endlich (lutherischer Seits) als selbständige Norm für praktische kirchliche Ordnungen, soweit sie nicht heilsgefährlich sind [4]).

§ 74.

Altprotestantisches Schriftdogma.

Die altprotestantische Dogmatik zog die logischen Consequenzen aus der Grundanschauung, dass die heilige Schrift mit dem Wort

[1]) *Conf. Helv. II c.* 1: Credimus Scripturas sacras ipsum esse verbum Dei. *Form. Consens. Helv. c.* 1.: Hebraicus V. T. codex tum quoad consonas tum quoad vocalia, sive puncta ipsa sive punctorum saltem potestatem, et tum quoad res tum quoad verba θεόπνευστος.

[2]) *Luther:* Was Christum nicht treibt, ist noch nicht apostolisch, ob es gleich St. Petrus oder Paulus lehrte. Wenn unsere Widersacher auf die Schrift dringen wider Christum, so dringen wir auf Christum wider die Schrift. Wer will dem Gewissen gewiss sagen, welcher Theil das Wort Gottes lauter lehre, ob wir oder unsere Widersacher? Darum mag ein Jeder für sich selbst sehen, dass er der Sachen gewiss sei!

[3]) *Form. Conc.* p. 570 f.: Credimus unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et judicari oporteat, nullam omnino esse quam prophetica et apostolica scripta cum V. tum N. Test. Reliqua vero patrum sive neotericorum scripta, quocunque veniant nomine, sacris literis nequaquam sunt aequiparanda, sed universa illis ita subjicienda sunt, ut alia ratione non recipiantur, nisi testium loco.

[4]) *Conf. Aug.* p. 31.: Servantur tamen apud nos pleraeque traditiones, quae conducunt ad hoc, ut res ordine geratur in ecclesia.

Gottes identisch sei, in den Aussagen über Ursprung und Eigenschaften der heiligen Schrift.

Ihrem Ursprung nach ist sie ein rein göttliches Produkt, hervorgegangen aus der direkten übernatürlichen Sach- und Worteingebung des heiligen Geistes, welche an die Stelle der geistigen Selbstthätigkeit der Autoren tritt und diesen nur die mechanische Arbeit des Niederschreibens übrig lässt [1]). Der Beweis dieses göttlichen Ursprungs wird theils in dem religiöse Gewissheit (fides divina) bewirkenden Zeugniss des heiligen Geistes, theils in den historische Wahrscheinlichkeit (f. humana) ergebenden äusseren Zeugnissen und Kriterien gefunden.

Vermöge dieses göttlichen Ursprungs ist die heilige Schrift die durchaus in jedem Wort unfehlbare und zureichende Quelle und Norm der religiösen Wahrheitserkenntniss [2]);

---

[1]) Divina inspiratio est actio ejusmodi, qua Deus non solum conceptus rerum scribendarum omnium objectis conformes sed et conceptus verborum ipsorum atque omnium, quibus illi exprimendi essent, supernaturaliter communicavit intellectui scribentium ac voluntatem eorum ad actum scribendi excitavit (*Baier*). Solus ergo Deus, si accurate loqui velimus, scripturae s. auctor dicendus est, prophetae vero et apostoli auctores dici non possunt, nisi per quandam catachresin, utpote qui potius Dei calami et Spiritus S. dictantis notarii fuerunt (*Quenstedt*).

[2]) Affectiones scripturae s.: 1) auctoritas causativa et normativa (qua illa infallibilis et adaequata norma est, ad quam omnia homini credenda et agenda sunt exigenda, omnes controversiae fidei dirimendae et omnia alia scripta dijudicanda — *Hollaz*); 2) sufficientia s. perfectio (perfecte, plene et sufficienter continet omnia, quae ad fidem et vitam christianam atque adeo ad aeternae salutis consecutionem scitu sunt necessaria — *Quenst.*); 3) perspicuitas s. facultas se ipsam interpretandi (ut ex ea certa aliqua et constans sententia de dogmatibus, quorum cognitio ad salutem cuivis necessaria est, haberi possit. Observandum est, non excludi a nobis per assertionem perspicuitatis pium studium in lectione et meditatione scripturae adhibendum, nec adminicula ad scripturae interpretationem necessaria — *Gerhard*);

die auch kraft der authentischen Interpretation ihres Urhebers, des heiligen Geistes, sichselbst zu erklären vermag, wenn gleich nicht ohne die ordentlichen menschlichen Hülfsmittel; und die endlich in sichselbst die Kraft hat, übernatürliche Heilswirkungen im Menschen zu erzeugen, also die Stelle Gottes, dessen Offenbarung sie in sich absorbirt, wirksam zu vertreten.

§ 75.

Neuere protestantische Schriftlehre.

Die kirchliche Schriftlehre, auf rein dogmatischem Postulat beruhend, verfiel seit *Semler*'s exakt historischer Schriftforschung der fortgehenden Zersetzung, indem sowohl der Umfang des Gotteswortes in der Schrift immer mehr eingeengt als auch die Form der Inspiration immer natürlicher gedacht wurde, bis zuletzt der ganze Begriff auf bloss menschliche Trefflichkeit und Nützlichkeit reducirt war.

Die Opposition gegen die Exklusivität der orthodoxen Schriftautorität führte zu höherer Schätzung der Tradition, welche *Lessing* noch in der Weise *Calixt*'s mit der Kirchenlehre der ersten fünf Jahrhunderte identificirte, während die spekulative Theologie in ihr den in fortschreitender Entwicklung begriffenen kirchlichen Gemeingeist erkannte.

Auf Grund der rationellen Ansicht von den menschlichen Verfassern lenkte dann wieder *Herder* zu einer höheren Würdigung des religiösen Werthes der Bibel zurück, indem er den Kern der Inspiration in der religiösen Begeisterung und genialen Intuition der biblischen Schriftsteller fand. *Schleiermacher*, mit *Lessing* darin einig, dass der Schriftglaube den Christusglauben voraussetze, nicht

4) efficacia (quod scriptura s. viva sit et efficax mediumque illuminationis, conversionis et salutis potentia divina instructum ac animatum — *Calov.* Vis divina spiritui s. originaliter et independenter, verbo Dei communicative et dependenter propter mysticam verbi cum Spiritu S. unionem intimam et individuam competit — *Holl.*)

umgekehrt dieser jenen, suchte den Grund der normativen Dignität der Schrift in der persönlichen Vertrautheit ihrer Verfasser mit dem geschichtlichen Erlöser, wogegen die kritische Theologie geschichtliche Bedenken geltend machte. Die Vermittlungstheologie hat in der Formel der „Gottmenschlichkeit der Schrift“ die richtige Intention verrathen, deren Ausführung aber meist schwankend und unklar blieb.

§ 76.

Kritisches Resultat.

Die heilige Schrift, als Produkt und Zeugniss des der christlichen Gemeinde eigenen gottmenschlichen Lebens, hat ihrerseits auch am Charakter der Gottmenschlichkeit Theil. Es sind daher beides gleichsehr Einseitigkeiten:

1) Die kirchliche Lehre, dass die Schrift das mit dem Worte Gottes identische rein göttliche Produkt sei, widerspricht der thatsächlichen Beschaffenheit und den eigenen Aussagen der heiligen Schriften, macht das richtige geschichtliche Verständniss derselben unmöglich, vergöttert in unprotestantischer Weise die menschlichen Vermittlungen (paganisirend-katholisch) und verdrängt den lebendigen Gott und seine ewig gegenwärtige Offenbarung in eine deistische Ferne (judaisirend-katholisch).

2) Die rationalistische Lehre, dass die Schrift bloss menschliches Wort und Produkt der natürlichen Vernunft sei, verleugnet das Offenbarungsmoment des in der Schrift sich bekundenden Geistes, macht das Verständniss ihrer religiösen Wahrheit und erbaulichen Kraft unmöglich, und verkümmert durch diese Entleerung des Heilsmittels die Heilsidee des Christenthums selber.

§ 77.

Inspiration der heiligen Schrift.

Die heilige Schrift hat ihren Grund n der Inspiration des heiligen Geistes insofern, als sie ein zwar auf durchaus natürliche und psychologisch gesetzmässige Weise

entstandenes Produkt des vom göttlichen Geist erleuchteten Geistes der geschichtlichen Offenbarungsmittler ist.

Aber wie alle göttliche Offenbarung nur in der Form ihrer menschlichen Auffassung in die Erscheinung tritt (vgl. § 41 bis 43), so ist auch die den biblischen Schriftstellern gewordene Erleuchtung bei aller Ausserordentlichkeit des Grades doch immer kein rein göttliches sondern durch das Medium des menschlichen Bewusstseins gebrochenes Licht, ihr Wort also ein gottmenschliches in dem Sinn, dass es göttliche Wahrheit in menschlicher, geschichtlich und individuell bedingter Form der Auffassung zum Inhalt hat.

§ 78.

Dignität der heiligen Schrift.

Als das aus der schöpferischen Periode unserer Religion stammende ursprünglichste Erzeugniss und unmittelbarste, klassisch-vorbildliche Zeugniss der göttlichen Offenbarung vor und in Christo, enthält die heilige Schrift das Wort Gottes auf eine für die Erzeugung des seligmachenden Glaubens vollkommen zureichende und deutliche Weise (perfectio s. sufficientia et perspicuitas s. facultas se ipsam interpretandi) d. h.: ohne der Ergänzung durch unabhängige und gleichgeordnete Quellen (der traditiones humanae der katholischen Kirche) bedürftig zu sein, was doch die Leitung des Schriftverständnisses durch die fortschreitende kirchliche Wahrheitserkenntniss (analogia fidei) nicht ausschliesst.

Die heilige Schrift hat daher in unserer Kirche für alle Zeiten eine normative Dignität (auctoritas normativa) in dem Sinne anzusprechen, dass aus ihr als der fundamentalen Erkenntnissquelle die christliche Heilswahrheit zu schöpfen und nach ihr alle andere religiöse Verkündigung und Literatur bezüglich ihres kirchlichen Werthes zu beurtheilen ist, so dass nichts als evangelisches Christenthum gelten kann, was sich nicht als Entwicklung aus den in der Schrift enthaltenen Grundformen des christlichen Glaubens nachweisen lässt.

§ 79.

Kanon. Tradition.

Diese Dignität kommt jedoch den verschiedenen Bestandtheilen der Schrift je nur in dem Masse zu, als darin der christliche Geist zum reinen und bestimmten Ausdruck gekommen ist, also dem Alten Testament nur insoweit, als es prophetische Vorbereitung des Neuen und in diesem sonach erfüllt ist, aber auch den neutestamentlichen Schriften nur je nach dem Grade, wie sie wahrhaft „Christum treiben". Dass die Grenze des Kanonischen gegen das Apokryphische eine fliessende sei, folgt schon aus der altkirchlichen wie der altlutherischen Unterscheidung der Homologumenen von den Antilegomenen oder der proto- und deuterokanonischen Schriften.

Da ferner der in der Schrift auf ursprüngliche und urbildliche Weise sich bezeugende heilige Geist nie aufhört, die Gemeinde in alle Wahrheit zu leiten, so partizipirt auch die spätere lehrhafte oder erbauliche Literatur der Kirche im selben Masse, als sie von christlichem Geiste erfüllt ist, an dem Inspirationscharakter der Schrift und ist also auch der Gegensatz von Schrift und Tradition bei aller prinzipiellen Berechtigung (§ 78) doch nur ein fliessender, mit dem begrifflichen Gegensatz von Gottes Wort und Menschenwort keineswegs zu verwechseln.

§ 80.

Auslegung der heiligen Schrift.

Nicht zwar der Sinn der Schrift, wohl aber die Auslegung derselben ist je nach ihrem Zweck eine dreifache: historisch, dogmatisch und praktisch.

1) Die historische Auslegung ist an den einfachen grammatischen Wortsinn der einzelnen aus ihrem unmittelbaren Zusammenhang heraus zu verstehenden Stellen gebunden. Das Verständniss des Einzelnen aus seinem Orte innerhalb der geschicht-

lichen Entwicklung der biblischen Religion überhaupt ist Sache der historisch-kritischen Bibelwissenschaft.

2) Die dogmatische Auslegung ist an die „analogia fidei" in der Art gebunden, dass nicht das Einzelne der Schriftstellen in seiner Besonderheit massgebend ist, sondern nur das im Ganzen der Schrift enthaltene und durch die fortgehende kirchliche Lehrbildung (sowohl patristische als namentlich auch protestantische Theologie) reicher entwickelte, daher aus diesem ganzen dogmatischen Geschichtsverlauf durch wissenschaftliche Forschung zu ermittelnde Prinzip des christlichen Glaubens.

3) Die praktische oder erbauliche Auslegung deutet den Schriftbuchstaben für die praktischen Zwecke der jeweiligen Gemeinde (sei es Einzelner oder der Gesammtheit) in freiester Weise aus dem lebendigen christlichen Geiste, in dessen Besitz sich die Gemeinde der Gegenwart mit der des Urchristenthums und mit den Originalzeugnissen desselben so eins weiss, dass sie ihre selbstständige und zeitgemässe Auslegung für die christliche Praxis zugleich als die authentische Auslegung des auctor primarius zu betrachten befugt ist.

Zweites Hauptstück.

Dogma und Wissenschaft.

§ 81.

Die religiöse Vorstellung.

Die Bedeutung des Dogmas im Verhältniss zur Wissenschaft ist aus den psychologischen Wurzeln und geschichtlichen Bedingungen seiner Entstehung zu begreifen.

Die Wurzel des Dogmas liegt in der dem religiösen Bewusstsein eigenthümlichen Form der praktischen, durch Gemüthsmotive bestimmten Erkenntnissthätigkeit des Glaubens, welche ursprüng-

lich nicht Sache des logischen Denkens, sondern der vorstellenden Phantasie ist, welche den Vernunftgehalt der religiösen Wahrheit in sinnlichen, von der äussern Anschauung abgezogenen Bildern („Sinnbildern") vergegenständlicht (vgl. § 19).

Daher ist die Mythologie oder die unbewusste Symbolisirung von Ideen in epischen Dichtungen die Grundform aller religiösen Vorstellungsweise, nicht bloss in den Natur- sondern dann auch in den höheren Religionen.

§ 82.

Dogma und Bekenntniss.

Die anfangs flüssige und wandelbare religiöse Vorstellung wird durch die formal logische Reflexion des Verstandes unter dem mitwirkenden Einfluss der jeweils herrschenden Zeitphilosophie zum theologisch formulirten Glaubenssatz, welcher durch die bekenntnissmässsige Anerkennung und Sanktionirung seitens der positiven kirchlichen Gemeinschaft zu einer öffentlich giltigen und massgebenden Glaubenssatzung oder zum Dogma erhoben wird.

Während das katholische Dogma den Anspruch auf unfehlbare und unwandelbare Wahrheit erhebt, hat der Protestantismus prinzipiell seinem bekenntnissmässigen Dogma die bloss bedingte Geltung als Ausdruck der jeweiligen kirchlichen Wahrheitserkenntniss zugesprochen, welche die fortschreitende theologische Forschung nicht ausschliesst, sondern fordert [1]).

---

[1]) *Form. Conc.* p. 572: Symbola non obtinent auctoritatem judicis, haec enim dignitas solis sacris literis debetur: sed duntaxat pro religione nostra testimonium dicunt eamque explicant, ac ostendunt, quomodo singulis temporibus sacrae literae in articulis controversis in ecclesia Dei a doctoribus, qui tum vixerunt, intellectae et explicatae fuerint, et quibus rationibus dogmata cum scriptura s. pugnantia rejecta sint. *Luther* zu den Visitations-Artikeln: „Wiewohl wir Solches nicht als strenge Gebote können lassen ausgehen, auf dass wir nicht neue päpstliche Dekretalen aufwerfen, sondern als eine Historie, dazu als ein

Sofern jedoch an der socialen Geltung der statutarischen Form des Bekenntnisses nicht bloss der äussere Rechtsbestand einer Kirchengemeinschaft, sondern auch der innere Bestand ihrer Cultusordnung hängt, so kann den Einzelnen niemals eine Befugniss zu eigenmächtiger Aenderung der gesellschaftlich sanktionirten Bekenntnissformen zustehen. Aber ihre richtige d. h. mit der Entwicklung des religiösen Bewusstseins Schritt haltende und dem jeweiligen Bedürfniss und Verständniss der Cultusgemeinde entsprechende Auslegung ist Aufgabe der Theologen, an deren stetiger Erfüllung sie durch keine äusseren Schranken gehindert werden dürfen.

§ 83.

Orthodoxie und Heterodoxie; Aberglaube und Unglaube.

Mit der Fixirung der religiösen Vorstellung im kirchlichen Dogma tritt der Gegensatz von Orthodoxie und Heterodoxie auf. Das heterodoxe d. h. nicht kirchlich anerkannte Dogma dient dem orthodoxen d. h. kirchlich sanktionirten Dogma insofern zur nothwendigen Ergänzung, als es die in letzterem verkürzten oder widerspruchsvoll verknüpften Momente der religiösen Wahrheit zur besonderen, wenn auch ihrerseits meist wieder einseitigen Geltung bringt.

Ganz unrichtig ist die (in der gegenseitigen Polemik zwar übliche) Verwechselung des theologischen Gegensatzes von Orthodoxie und Heterodoxie mit dem völlig andersartigen religiösen Gegensatz von Unglaube und Aberglaube. Denn nicht die

---

Zeugniss und Bekenntniss unseres Glaubens: so hoffen wir doch, dass alle fromme friedsame Pfarrherren sich willig, ohne Zwang, nach der Liebe Art solcher Visitation unterwerfen und sammt uns derselben friedlich geleben, bis dass Gott der heilige Geist besseres durch sie oder uns anfahe". — *Conf. Basil.:* Hanc nostram confessionem judicio s. scripturae subjicimus eoque pollicemur, si ex scripturis in melioribus instituamur, nos omni tempore Deo et sacrosancto ejus verbo maxima cum gratiarum actione obsecuturos esse.

von der intellektuellen Weltanschauung bedingte Negation oder Affirmation bestimmter dogmatischer Vorstellungsformen macht den Unglauben oder Aberglauben aus, sondern nur die praktische Negation der wahren Frömmigkeit in radikaler Unfrömmigkeit einer- oder in fleischlicher Afterfrömmigkeit andererseits.

§ 84.

Scholastische Theologie.

Die scholastische Theologie geht von der Voraussetzung der materialen Wahrheit und vernünftigen Erkennbarkeit des positiven Dogmas aus und sucht dasselbe durch formale Verstandesreflexion zu bearbeiten, begründen und entwickeln, kommt aber dabei bald zu der Einsicht in den materialen Widerspruch zwischen der Positivität des Dogmas und den Gesetzen des Denkens und der Erfahrung.

Sie versucht dann zunächst, beides, das positive Dogma und das natürliche Wissen, neben einander und ohne innere Vermittlung festzuhalten — Standpunkt der „doppelten Wahrheit“. Aber dieser in der Form der kirchlichen Gläubigkeit verhüllte materiale Skepticismus endet zuletzt damit, dass entweder das Denken dem Dogma oder das Dogma dem Denken geopfert wird, d. h. im Supranaturalismus oder Rationalismus.

§ 85.

Supranaturalismus und Rationalismus (vgl. § 38 und 40).

Der Supranaturalismus fordert um des wahren religiösen Gehaltes willen, den er im Dogma mit Recht findet, gläubige Annahme auch der unwahren vorstellungsmässigen Form, bringt damit das religiöse Bewusstsein in unheilbaren Zwiespalt mit dem natürlichen Wissen und macht zuletzt aus dem Glauben selber einen ungeistigen und damit auch religiös werthlosen und sittlich bedenklichen Buchstabendienst.

Der Rationalismus, von der nothwendigen Vernunftmässig-

keit aller, auch der religiösen Wahrheit mit Recht ausgehend, unterwirft die dogmatische Vorstellung seiner verständigen Kritik, gibt dann aber mit der Einsicht in die Unangemessenheit dieser theoretischen Form auch den religiösen Wahrheitsgehalt Preis, sei es, dass er die Leere an religiösen (besonders christlichen) Ideen durch deistische und gesetzliche Moral auszufüllen sucht oder dass er in baaren Naturalismus herabsinkt.

Die unklaren Mischformen des „rationalen Supranaturalismus", der auf Vernunft hin Offenbarung annehmen will, und des „supranaturalen Rationalismus", der auf Offenbarung hin zur Vernunft kommen will, verbinden nur die Fehler beider Standpunkte, deren gemeinsamen Grundirrthum sie theilen.

§ 86.

Mystik und Mysticismus.

Indem die Mystik aus allen Vermittlungen der religiösen Lehre auf die Unmittelbarkeit des religiösen Lebens sich zurückzieht, hebt sie den von den dogmatischen Parteien stets mit der jeweiligen Lehrform konfundirten wesentlichen Wahrheitskern als solchen richtig hervor und verbindet die Freiheit des Rationalismus gegenüber den historischen Einkleidungen mit der Treue des Supranaturalismus gegen die religiöse Substanz.

Aber indem sie dann diese Unmittelbarkeit des religiösen Lebens auch als wissenschaftlichen Standpunkt geltend machen und allen Vermittlungen sowohl der geschichtlichen Entwicklung als des begrifflichen Denkens als das allein Berechtigte entgegenstellen will, wird die Mystik zum unwissenschaftlichen Mysticismus, der beim Mangel alles bestimmten und klaren Bewusstseinsinhalts selber wieder der Willkür und Phantastik abstrakter Theorieen, sei es supranaturaler Theosophie und trübem Gnosticismus oder radicalem und libertinistischem Naturalismus, verfällt.

§ 87.

Die Spekulation.

Die Spekulation geht mit der Mystik von der geschichtlichen Erscheinung der Religion im Dogma auf ihr innergeistiges Wesen als Lebensgemeinschaft des menschlichen und göttlichen Geistes zurück, erhebt aber diese Erfahrungsthatsache aus ihrer gefühlsmässigen Unmittelbarkeit durch die Vermittlung des logischen Denkens zu einem Erkenntnissobjekt, dessen vernunftmässige Wahrheit sie aus der rationellen Kritik der vorstellungsmässigen Form entwickelt. Aus dem so begriffenen Wesen des religiösen Geistes versteht sie dann auch den geschichtlichen Prozess der Dogmenbildung als die Vermittlungsform des sich entwickelnden religiösen Selbstbewusstseins und gesteht somit auch der supranaturalistischen Form des Dogmas ihr relatives Recht zu. So hebt die Spekulation die vorigen einseitigen Standpunkte in sich als ihre untergeordneten Momente zur höheren Einheit auf.

Allein in ihrer ursprünglichen (*Schelling-Hegel*'schen) Schulform war die Spekulation selbst noch zu sehr in abstraktem Idealismus und Intellektualismus befangen, als dass sie dem Wesen der Religion hätte gerecht werden können, daher verfiel auch ihre Behandlung der Dogmen theils in unkritischen Supranaturalismus theils in hyperkritischen Radikalismus (vgl. §. 13).

§ 88.

Die Wissenschaft vom Dogma.

Die kirchlich gegebene Form des Dogmas soll Ausgangspunkt und Objekt, nicht Zielpunkt und Norm des wissenschaftlichen Forschens sein, welches gerade zur Aufgabe hat, aus der Form die Idee zu entwickeln oder das Dogma verstehen zu lehren sowohl nach seinem geschichtlichen Werden als nach seiner bleibenden Bedeutung. Die dogmatische Wissenschaft hat also seine Entstehung und Entwicklung durch den gesammten geschichtlichen Verlauf herab darzulegen, die darin wirksamen religiösen Motive

ans Licht zu stellen, die dogmatischen Ausdrucksformen nach ihrer Angemessenheit einerseits an die religiöse Idee des Dogmas und andererseits an das vernünftige Denken und erfahrungsmässige Wissen zu prüfen, endlich die so konstatirten Wahrheitsmomente in gereinigter d. h. widerspruchsloser und dem Bewusstsein der gegenwärtigen Gemeinde angemessener Formulirung zusammenzufassen.

§ 89.

Probe der dogmatischen Ergebnisse.

Die Probe für die richtige Lösung der dogmatischen Aufgabe an jedem Lehrstück ist das Dreifache:

1) Ihr Ergebniss muss sich nachweisen lassen als Entwicklung aus den in der heiligen Schrift und in den kirchlichen Bekenntnissen niedergelegten Grundzügen des christlichen Glaubens (vgl. § 78 und 82).

2) Es muss in widerspruchslosem Einklang stehen mit den Gesetzen des vernünftigen Denkens und mit den sicheren Thatsachen der Wirklichkeit.

3) Es muss sich brauchbar und fruchtbar erweisen als Regulativ für den praktisch-kirchlichen Dienst am Worte in der Gemeinde.

Zweiter Hauptheil.

Specielle Dogmatik.

Erste Unterabtheilung.

Die Voraussetzungen des christlichen Heils.

Erster Abschnitt.

Von Gott.

§ 90.

Die christliche Gotteslehre im Allgemeinen.

Die Dogmatik hat den christlichen Gottesglauben in zwei neben einander herlaufenden Lehrformen ausgedrückt, die sie als natürliche und übernatürliche Gotteserkenntniss unterschied, ohne ihre innere Vermittlung finden zu können.

Die eine ist die Lehre vom Wesen Gottes überhaupt, in welcher von Anfang die theistische Gottesidee des Alten Testaments und der platonisch-alexandrinische Gottesbegriff eine solche Verbindung eingiengen, die weder als wirkliche Einheit beider heterogenen Elemente noch als zureichender Ausdruck des specifisch-christlichen Gottesbewusstseins gelten konnte.

Die andere ist die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes, in welcher das specifisch-christliche Gottesbewusstsein denjenigen

theologischen Begriff suchte, der als metaphysische Basis des christlichen Erlösungsglaubens zugleich die höhere Einheit der jüdischen und der griechischen Gottesidee sein sollte, der aber in seiner dogmatischen Form ebensosehr mit der Idee des Monotheismus als mit dem philosophischen Gottesbegriff in Widerspruch trat und daher seine Bestimmung nicht zu erfüllen vermochte.

Hierdurch ist der dogmatischen Gotteslehre ihre Aufgabe dahin vorgezeichnet: Die in den beiden unvermittelt einander zur Seite gehenden kirchlichen Lehrformen zwar bestimmt angestrebte, aber ungenügend durchgeführte specifische Gottesidee des Christenthums durch reinere Fassung und innere Vermittlung beider Lehrformen wirklich und einheitlich zu vollziehen.

Erstes Hauptstück.

Wesen und Eigenschaften Gottes.

§ 91.

Alttestamentliche Gotteslehre.

Aus der mosaischen Grundlage des praktischen Monotheismus oder des Glaubens an die Einzigartigkeit des Gottes Israels hat sich im Laufe der Jahrhunderte der theoretische Monotheismus der Propheten oder der Glaube an die absolute Einheit Gottes entwickelt, wobei doch die anfängliche Vorstellung des Nationalgottes in der partikularistischen Beziehung Jahves auf Israel und Kanaan nachwirkte.

Ebenso hat sich die alttestamentliche Vorstellung vom Wesen Gottes allmählich in geschichtlich bedingtem Fortschritt entwickelt: Von der (noch in späterer Symbolik nachwirkenden) althebräischen Anschauung der überirdisch erhabenen, licht- und feuerähnlichen Himmelsgottheit erhob sich auf Grund der mosaischen Offenbarung das prophetische Gottesbewusstsein zur Idee des übernatürlichen (sittlichen) Volks- und Weltregenten,

dessen Macht zwar nicht an die Sinnenschranken gebunden, dessen Wesen aber noch nicht rein geistig, sondern durchaus menschenähnlich vorgestellt wurde (besonders in der prophetischen Geschichtserzählung). Erst die späteren Propheten (besonders Deuterojesaias) haben die anthropomorphe Form mehr und mehr abgestreift oder als blosse Form behandelt und das Wesen Gottes als überweltliche Geistigkeit erkannt, doch ohne die Schranke des Partikularismus ganz zu überwinden.

Erkennbar ist Gott soweit, als er selbst sich offenbart, und für die, deren Herz empfänglich ist; die Allgemeinheit wahrer Gotteserkenntniss eine Verheissung für die messianische Zukunft.

Die Namen Gottes, in welchen sich sein Wesen nach seinen verschiedenen Seiten und Beziehungen aufschliesst, bezeichnen theils (El, Elohim, El Eljon, El Schaddai, Adonai) das Göttliche überhaupt als übernatürliche Macht und Herrschaft, theils (Jahve) insbesondere den Bundesgott Israels als das unbedingt und unwandelbar selbstherrliche und sichselbstgleiche Ich [1]).

§ 92.

Nachprophetisches Judenthum.

Die Gottesvorstellung des nachprophetischen Judenthums wurde reiner, aber auch abstrakter als die prophetische, indem man die Anthropomorphismen zwar mied, aber zugleich Gott in deistischer Transscendenz von der Welt geschieden dachte, was mit dem Aufhören der prophetischen Inspiration und der Steigerung des gesetzlichen Schrift-, Wunder- und Engelglaubens in Wechselwirkung stand. Der Jahve-Name wird seltener, später nicht mehr gebraucht.

Bei Philo steigerte sich infolge platonischer Einflüsse diese Richtung auf abstrakte Transscendenz Gottes bis zur Leugnung der Eigenschaften, Namen und Erkennbarkeit des einfach „Seienden“, in welchem er den alttestamentlichen Jahve mit der platonischen Idee des höchsten Gutes und der stoischen Weltvernunft

---

[1]) Exod. 3, 14.

in Eins zu verknüpfen suchte, seine Geschiedenheit von der materiellen Welt durch besondere Hypostasen vermittelnd.

§ 93.

Neutestamentliche Gotteslehre.

Die neutestamentliche Gemeinde weiss sich im Besitz einer Gotteserkenntniss, die, weil auf der Offenbarung Gottes in Christo beruhend [1]), im Prinzip vollkommen [2]) und die Erfüllung alles früheren Gottesbewusstseins ist, die aber gleichwohl der Entwicklung noch bedarf und im Einzelnen stets Stückwerk bleibt [3]).

Inhaltlich vollendet sich die Gotteserkenntniss jetzt nach zwei Richtungen:

1) Das Wesen Gottes wird jetzt erst völlig erkannt als der reine Geist von schlechthin überweltlicher Unendlichkeit, dessen Verehrung ebendaher an keine natürlichen Schranken und Formen mehr gebunden ist — Ueberwindung des jüdischen Partikularismus [4]).

2) Der in Christo als Vater geoffenbarte Gott ist nicht mehr bloss der erhabene Herr, sondern ist die Liebe [5]), die durch ihre Selbstmittheilung an die Kreatur die Kluft zwischen Unendlichem und Endlichem aufhebt und mit dem ihr wesensgleichen Menschen die innigste Gemeinschaft gottmenschlicher Lebenseinheit eingeht: — Ueberwindung der jüdischen Transscendenz [6]).

§ 94.

Kirchliche Gotteslehre.

In der kirchlichen Anschauung vom Wesen Gottes giengen von Anfang unvermittelt einander zur Seite die an das Alte Testa-

---

[1]) Matth. 11, 27. Joh. 1, 18. 14, 6 ff.

[2]) Joh, 17, 3. I Cor. 2, 10 ff. I Joh. 2, 20. 21. 27. Col. 2, 3.

[3]) I Cor. 13, 12. I Tim. 6, 16. I Joh. 3, 2. Joh. 16, 13 ff.

[4]) Joh. 4, 23 f. Röm. 3, 29.

[5]) I Joh. 3, 8. Joh. 3, 16. Röm. 8, 15.

[6]) Act. 17, 23—28. Joh. 14, 23—27. 17, 21 ff. Röm. 11, 36. Eph. 4, 6.

ment anknüpfende volksthümlich anthropomorphe Vorstellung und der aus der platonisch-philonischen Philosophie herstammende und durch den Gegensatz zu gnostischem Dualismus dem kirchlichen Bewusstsein um so wichtiger gewordene Begriff des Absoluten als des schlechthin einfachen, doch geistigen Seins.

Zwar die platonische Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens haben die Väter mit Hinsicht auf die Offenbarung Gottes in Christo modificirt, und die Scholastik hat die Erkenntniss Gottes auf den drei Wegen der Negation, Eminenz und Causalität gesucht. Aber die lebendigere Gotteserkenntniss war doch durch die Voraussetzung der abstrakten Einfachheit des göttlichen Wesens, mit welcher die Ueberspannung der Unterschiede zur Personendreiheit im klaffenden Widerspruch stand, unmöglich gemacht; wenn gleich es nicht an einzelnen Versuchen fehlte, diesen Zwiespalt dadurch zu überwinden, dass die trinitarischen Unterschiede auf die unterschiedlichen Momente des konkreten Geisteswesens Gottes bezogen wurden (*Augustin, Anselm, Thomas,* Meister *Eckart*, *Melanchthon, Zwingli*).

§ 95.

Neuere Theorieen.

Die zwei Seiten, welche die kirchliche Gotteslehre so unbefangen wie unvermittelt verknüpft hatte, sind in der Neuzeit in zwei entgegengesetzte Richtungen auseinandergetreten.

Einerseits hat der Rationalismus, in den Spuren der Socinianer gehend, nicht nur die Trinitätslehre sondern auch den strengeren kirchlichen Begriff des Absoluten bei Seite gesetzt und Gott deistisch als das höchstvollkommene, doch nicht unendliche sondern ausserweltliche menschenartig begrenzte Wesen oder als das persönliche Ideal des Menschen gedacht.

Andererseits ist von Seiten der pantheistischen Philosophie die Persönlichkeit als eine Verendlichung Gottes verworfen und sein Wesen abstrakt-monistisch als das unendliche, bestimmungs- und eigenschaftslose Sein (absolute Substanz, Indifferenz der Ge-

gensätze) gedacht, also die platonische Seite der kirchlichen Gotteslehre einseitig durchgeführt worden.

Die Synthese dieser beiden dem christlichen Gottesbewusstsein gleichsehr ungenügenden Theorieen hat die spekulative Theologie unter Wiederanknüpfung an die kirchliche Trinitätslehre in dem Begriff des konkreten Geistes als des absoluten Real- und Idealprinzips der Welt gesucht.

§ 96.

Erkennbarkeit Gottes.

Gegenüber den beiden sich immer wieder ablösenden Einseitigkeiten einer absoluten Nichterkennbarkeit und absoluten Erkennbarkeit Gottes hat die Kirche mit Recht die wahre aber stets relative Erkennbarkeit Gottes behauptet.

Die Möglichkeit der Gotteserkenntniss ist nicht nur ein Postulat der Religion, sofern sie bewusste Beziehung des ganzen Menschen auf den ihm offenbar gewordenen Gott ist, sondern entspricht auch dem Bedürfniss des denkenden Geistes. Ihre Bestreitung beruht theils auf abstrakter Fassung des Begriffs des Absoluten *(Schleiermacher)*, theils auf unhaltbarer Beschränkung der Erkenntnissfähigkeit unseres Geistes auf die Erscheinungswelt *(Kant)*.

Aber da die Gotteserkenntniss resultirt aus der denkenden Verarbeitung der unendlich mannigfachen Gottesoffenbarungen, wie sie in der nie abschliessenden Reihe äusserer und innerer Erfahrungen der Menschheit gegeben sind, so kann sie weder bei den Einzelnen noch auch bei der Menschheit in irgend welchem Zeitpunkt ihrer Entwicklung jemals eine erschöpfende und vollendete, vielmehr stets nur eine werdende und relative Erkenntniss der vollen Wahrheit Gottes sein.

Die wachsende Gotteserkenntniss resultirt aus der zwar stets nur approximativ zu erreichenden Synthesis der beiden Reihen von Aussagen: der spekulativen, welche von der theoretischen Weltbetrachtung aus auf das Absolute als den Weltgrund

schliessen, und der religiösen, welche von der praktischen Gemüthserfahrung ausgehend Gott als das Objekt des religiösen Verhältnisses beschreiben.

§ 97.

Wesen Gottes.

Das Geschichtsergebniss der biblisch-kirchlichen Gotteslehre trifft in voller Uebereinstimmung zusammen mit dem philosophischen Ergebniss der Gottesbeweise (s. oben § 30—33).

Gott ist die absolute Macht („Herr").oder Causalität alles Endlichen, die aber nicht in der Vielheit ihrer Wirkungen sich verliert, sondern sich als die eine unendliche Möglichkeit von der Gesammtheit ihrer endlichen Wirkungen oder von der Welt unterscheidet und damit für sich seiendes Selbst oder selbstbewusster und selbstmächtiger (freier) Geist ist, dessen Sein in sich und für sich oder selbstherrliches Besitzen unendlichen Lebens doch nicht starre Ruhe und spröde Verschlossenheit, sondern zugleich schlechthin wirksames Sein in Anderem und für Anderes oder selbstentäusserndes Mittheilen unendlichen Lebens an das Endliche, also Liebe ist.

Diese Bestimmung des Gottesbegriffs findet ihre Probe darin, dass sie auch in genauer Correspondenz zu der Gefühlsbestimmtheit des religiösen Subjekts steht: die Gefühle der Gottesfurcht, des Gottvertrauens und der Gottesliebe (s. § 18) entsprechen dem Bewusstsein der Abhängigkeit von Gott als der herrschenden Macht, der Wesensgleichheit mit Gott als dem vernünftigen Geist, und der Lebensgemeinschaft mit Gott als der mittheilenden Liebe (Vater).

§ 98.

Eigenschaften Gottes.

Indem die Kirche nach dem Vorgang der heiligen Schrift das göttliche Wesen in der Aussage von Eigenschaften (attributa) näher

beschrieb, wollte sie deren Verhältniss nicht zu einer solchen realen Verschiedenheit, wodurch Gottes Wesen in die Getheiltheit des Endlichen verfiele, überspannen, aber es auch nicht auf blosse Unterschiede der subjektiven Bezeichnungsweise (nominalistisch) zurückführen lassen, wozu doch die Consequenz des vorausgesetzten platonischen Begriffs der göttlichen Einfachheit unvermeidlich drängte *(Augustin, Thomas, Schleiermacher)*. Die protestantische Kirchenlehre sucht die richtige Mitte zu halten:

Die Attribute sind zwar vom Wesen und von einander nicht real (als Theile oder Accidentien) verschieden, aber ihre formale Unterscheidung in unserem Denken hat einen objektiven Grund in Gottes Wesen und Beziehung zur Welt [1]).

Unter den verschiedenartigen Eintheilungen der Attribute empfiehlt sich am meisten die in metaphysische, welche von der Unendlichkeit — und in psychologische, welche von der Geistigkeit des göttlichen Wesens ausgehen [2]).

---

[1]) Attributa Dei essentialia neque ab essentia divina neque inter se realiter aut ex natura rei, ut res plane diversae aut unius ejusdemque simplicis rei duae pluresve quidditates aut diversi modi, sed ratione tantum distinguuntur. Aber: alia est distinctio rationis ratiocinantis, quae fit per meram intellectus nostri operationem, et alia distinctio rationis ratiocinatae, ubi est fundamentum aliquod in re (*Quenst.*). Noch klarer *Hollaz:* Attributa divina ab essentia divina et a se invicem distinguuntur non n o m i n a l i t e r neque r e a l i t e r (denn divina essentia est simplicissima, omnis realis compositionis expers), sed f o r m a l i t e r, secundum nostrum concipiendi modum, non sine certo distinctionis fundamento.

[2]) Andere Eintheilungen: attributa primitiva et derivata, positiva et negativa, propria et metaphorica, communicabilia et incommunicabilia, interna et externa, immanentia et transeuntia, quiescentia et operativa, absoluta et relativa. *Schleiermacher*'s Eintheilung nach den verschiedenen Modifikationen des frommen Abhängigkeitgefühls, *A. Schweizer*'s nach der Beziehung Gottes auf die natürliche Weltordnung, die sittliche Weltordnung und die Heilsordnung.

§ 99.

Aseität und Unendlichkeit.

Die metaphysische Grundeigenschaft Gottes ist Aseität und Unendlichkeit als allgemeinster Ausdruck des göttlichen Absolutseins oder dessen, dass Gott der schlechthin durch sich seiende und aus sich wirkende Grund seiner selbst und alles Andern ist (Causa sui, Esse infinitum).

Die biblischen Bezeichnungen dafür sind: Gottes „Lebendigkeit“ und „Herrlichkeit“ d. h. selbstherrlicher Besitz unendlicher Lebensfülle [1]), kraft welcher Gott das einzigartige überweltliche Wesen und Gegenstand alleiniger Anbetung seitens der Kreatur ist.

Die Unendlichkeit bestimmt sich näher im Gegensatz zu Zeit, Raum und Materialität des Weltdaseins als Ewigkeit, Allgegenwart und Immaterialität; diess die metaphysischen Fundamentaleigenschaften, die in den (psychologischen) Momenten des göttlichen Geistseins immer mitgesetzt zu denken sind.

§ 100.

Ewigkeit.

Die religiöse Aussage der göttlichen Ewigkeit enthält zunächst diess: dass Gott frei ist von den Schranken der Zeitlichkeit (Anfang, Ende und Veränderung) und Herr ist über den Zeitverlauf der Welt überhaupt und der Heilsgeschichte insbesondere [2]).

Der strengere dogmatische Begriff der Ewigkeit negirt mit der Zeitschranke auch die Zeit selbst [3]) und besagt, dass Gott bei

[1]) Exod. 3, 14. Apocal. 1, 4. 8. Joh. 5, 26. Ps. 19, 2. 57, 6. Joh. 11, 40.

[2]) Ps. 90. 102, 25—28. Tob. 13, 6. I Tim. 1, 17. Apocal. 1, 8. Eph. 1, 10.

[3]) *Augustin:* Fuisse et futurum esse non est in vita divina sed esse solum, quoniam aeternum est; semper praesens aeternitas.

seinem den zeitlichen Werdeprozess begründenden Wirken in sichselbst als das unveränderlich mit sich gleiche Sein verharre und damit das lenkende Gesetz und erfüllende Ziel für jeden Moment des Zeitverlaufs bilde.

Religiöse Motive: Nichtigkeit des Zeitlichen gegenüber Gott, aber auch Verlässlichkeit Gottes als des im Zeitwechsel unveränderlich Treuen.

§ 101.

Allgegenwart.

Die religiöse Aussage der göttlichen Allgegenwart enthält zunächst diess: dass Gott frei ist von den Schranken der Räumlichkeit (Ortsbegrenzung, Ortsentfernung und Raumgetheiltheit) und alle Räume erfüllt mit seiner wirksamen Kraft, die Offenbarungsstätte insbesondere mit seiner heilbringenden Gegenwart [1]).

Der strengere dogmatische Begriff der Allgegenwart negirt mit der Raumschranke auch den Raum selbst und besagt, dass Gott bei seinem das räumliche Weltdasein begründenden Wirken ganz in sichselbst als die raumlose Einheit eines untheilbaren geistigen Subjekts bleibe [2]) und so die energische Einheit, den innewirkenden Grund und die beherrschende Macht alles räumlich getheilten Daseins bilde.

Religiöse Motive: Unverlierbarkeit und Unentfliehbarkeit Gottes.

§ 102.

Immaterialität.

Die religiöse Aussage der göttlichen Uebersinnlichkeit (Immaterialität) enthält zunächst nur diess, dass Gott nicht an die Schranken der Körperwelt gebunden und nicht mit leiblichen Sinnen

---

[1]) Ps. 139. Jes. 66, 1 ff. I Kön. 8, 27—9, 3. Eph, 4, 6.

[2]) *Augustin:* Deus nullo contentus loco, sed in se ipso ubique totus.

wahrnehmbar sei, ohne übrigens die von der Sinnenwelt abstrahirte Vorstellungsform zu verwehren.

Der strengere dogmatische Begriff besagt nicht nur, dass Gott nach seinem Insichsein als reiner Geist der Sinnenwelt schlechthin transscendent und in keinerlei sinnlicher Form vorstellbar sei, sondern auch dass er nach seinem die Wirklichkeit der Erscheinungswelt begründenden allgegenwärtigen Wirken derselben als ihr Lebensprinzip immanent sei und sie zum selbstgesetzten Mittel seiner Selbstoffenbarung als Geist, sonach zu seiner Erscheinungsform oder seinem Leibe habe.

Religiöse Motive: Des geistigen Gottes Offenbarung und Verehrung geschieht im Geist d. h. einerseits: sie ist nicht beschränkt und gebunden an irgendwelche bestimmte Schranken und Formen der Sinnenwelt, andererseits aber: sie findet in der gesammten Erscheinungswelt die Mittel und Zeichen für ihre Vollziehung im Geist und von ihm[1]).

§ 103.

Allmacht.

Die religiöse Aussage der göttlichen Allmacht bezeichnet die Vollkommenheit des göttlichen Willens nach Seiten des Könnens oder diess, dass das göttliche Wollen durch keine Schranken seines Könnens beschränkt und an kein von aussen gegebenes Mittel seines Wirkens gebunden, oder positiv, dass es das allvermögende und allwirkende ist[2]).

Der strengere dogmatische Begriff der Allmacht enthält aber nicht bloss, dass alles Wirkliche in Gott begründet ist, sondern auch dass Alles, wozu in Gottes ewigem Wesen ein wirklicher Grund (eine reale Potenz) liegt, im Zeitverlaufe auch zur Verwirklichung kommt, da Gottes lebendiges Sein eben das endlose Verwirklichen der unendlichen Möglichkeiten seines ewigen Wesens ist.

---

[1]) Joh. 4, 23f. II Cor. 3, 17. Gal. 4, 9. Luc. 17, 20f. Röm. 14, 17.

[2]) Ps. 115, 3. 135, 6 ff. 33, 9. Gen. 1, 3 ff. 18, 14. Luc. 1, 37. Jes. 40, 12 ff.

Die dogmatische Unterscheidung der voluntas libera, womit Gott die Welt wolle, von der voluntas necessaria, womit er sichselbst wolle, ist, da in Gott keine grundlose Willkür anzunehmen ist, dahin zu verstehen, dass der göttliche Wille überhaupt einerseits schlechthin frei, sofern durch nichts Anderes ausser Gott bestimmt und bedingt, andererseits aber zugleich nothwendig ist, sofern schlechthin durch sich, durch die Vollkommenheit seines Wesens bestimmt.

Ebenso ist die dogmatische Unterscheidung der omnipotentia ordinata et absoluta nicht auf zweierlei einander begrenzende oder ablösende göttliche Wirkungsweisen zu beziehen, sondern darauf, dass die göttliche Ursächlichkeit einerseits immer absolut ist, nehmlich in sichselbst betrachtet und auf das Ganze der Welt bezogen, andererseits zugleich immer geordnet, sofern von der Erscheinung aus betrachtet und auf das Einzelne als ein durch Andres bedingtes und vermitteltes Dasein bezogen.

Religiöse Motive: Vertrauen auf die Macht, durch die alles Mögliche wirklich werden kann, und Ergebung unter den Willen, ohne den nichts Wirkliches geworden ist.

§ 104.

Heiligkeit.

Die religiöse Aussage der Heiligkeit Gottes bezeichnet die sittliche Vollkommenheit seines Willens oder diess, dass derselbe erhaben über die Leiden und Leidenschaften des Naturlebens, nur durch sein eigenes Wesen als überweltlicher Geist bestimmt ist, und dass er kraft dieser seiner inneren Vollkommenheit auch uns das unbedingt gültige Gesetz unseres Wollens bestimmt [1].

Während aber dieser göttliche Wille auf der Stufe der Gesetzesreligion noch als ein dem Menschen schlechthin nur transscendenter und fremder, sein Gesetz sonach bloss als positive (zufällige) Satzung erscheint, so enthüllt er sich auf der Stufe der

[1]) Lev. 11, 45. Matth. 5, 48.

Geistesreligion als das an sich nothwendige Wesen des gottmenschlichen Geistes selbst, sein Gesetz eins mit dem Wesen des Guten und seine Offenbarung nicht eine positive Gesetzgebung in statutarischen Geboten für unfreie Knechte, sondern die immanente Begründung des sittlichen Bewusstseins im freien Geist der Gotteskinder.

Religiöse Motive: Vertiefung des Gewissensernstes im Bewusstsein eines nicht bloss subjektiven oder socialobjektiven sondern absoluten (in Gott begründeten) Sollens; Demuth im Bewusstsein des Abstandes unseres Seins von diesem Sollen; aber auch freudiges Selbstgefühl im Bewusstsein, dass dies Gesetz mit unserm eigenen wahren Wesen als gottebenbildlicher Geist eins oder „autonom“ ist.

§ 105.

Gerechtigkeit.

Die religiöse Aussage der göttlichen Gerechtigkeit bezeichnet die allmächtige Wirksamkeit des heiligen Willens Gottes in der Leitung des Weltlaufs oder diess, dass er sein heiliges Gesetz durch die Vergeltung des menschlichen Verhaltens zu demselben in wirksamem Bestand erhält.

Während aber auf der Stufe der Gesetzesreligion dem positiven Gebot entsprechend auch die vergeltende Gerechtigkeit Gottes noch in positiven Strafen und Belohnungen für die thätliche Gesetzesübertretung und -Erfüllung gesucht und nicht immer gefunden [1]) wird, so findet der Christ die vollkommene Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit darin, dass in der Einheit der natürlichsittlichen Weltordnung (im Reich Gottes) das Gute als das reale göttliche Weltgesetz sich trotz und mittelst aller Hemmungen im Einzelnen siegreich behauptet und durchsetzt, das Böse oder Gottwidrige aber durch seine innere Unseligkeit und Bestandlosigkeit immer in sichselbst das unausbleibliche Gericht trägt [2]).

Religiöse Motive: Gottesfurcht und Gottvertrauen.

[1]) Problem Hiobs, Ps. 73 und öfter.

[2]) Joh. 3, 17—21. Gal. 6, 7ff.

§ 106.

Allwissenheit.

Die religiöse Aussage der göttlichen Allwissenheit bezeichnet die Vollkommenheit seiner anschauenden Intelligenz, wonach er Alles, was ist, zum unmittelbaren Inhalt seines Bewusstseins hat.

Die dogmatische Unterscheidung der scientia libera, womit Gott die Welt wisse, von der scientia necessaria, womit er sichselbst wisse, besagt: dass Gott die Welt nicht (wie wir) als gegebenes Objekt und Schranke seiner Freiheit, sondern als das selbstgesetzte Produkt derselben weiss, sein Wissen von ihr also nicht passives und vermitteltes Empfangen von aussen ist, sondern der unmittelbare Reflex seines schöpferischen Wirkens in seinem geistigen Insichsein, von seinem Selbstbewusstsein also nur insofern unterschieden, als er die unendliche Möglichkeit seines ewigen Wesens von der bestimmten Wirklichkeit des in's zeitliche Dasein Gesetzten in jedem Moment unterscheidet.

Da Gott die Welt in ihrer reellen Wahrheit weiss, so weiss er sie nicht bloss als räumliches Nebeneinander, sondern auch als zeitliches Nacheinander und nimmt also die Zeitform in sein Wissen ebenso wie in sein Wirken auf, unbeschadet seiner wesentlichen Ewigkeit. Das Zukünftige weiss Gott nicht als Gegenwärtigdaseiendes, aber als die im Wirklichen mitenthaltene reale Potenz des Werdenden. Nur auf diese reale (zur Verwirklichung kommen werdende) Möglichkeit ist die scientia media zu beziehen, nicht auf leere (abstrakte) Möglichkeiten, die ohne Verendlichung für Gott nicht anzunehmen sind.

Religiöse Motive: Gott als Mitwisser unseres Gewissens der untrügliche Richter wider und für uns [1]).

---

[1]) Ps. 139. 33, 13 ff.; Heb. 4, 12 f. Joh. 21, 17. I Joh. 3, 20.

§ 107.

Allweisheit.

Die religiöse Aussage der göttlichen Allweisheit bezeichnet die Vollkommenheit seiner zwecksetzenden Intelligenz, wonach er die ganze Welt, Natur, Geschichte und insbesondere Heilsgeschichte in der seinem Zwecke angemessensten Weise ordnet und lenkt [1]).

Der Zweck der göttlichen Weisheit darf weder bloss im Endlichen gesucht werden (rationalistisch: Wohl der Geschöpfe oder enger: der Menschen), noch bloss im abstrakten göttlichen Willen (reformirt: gloria Dei), sondern in der Vereinigung von beidem, die aber nicht als äusserlich koordinirte Verknüpfung von göttlichem und endlichem Zweck vorzustellen ist (lutherisch: gloria Dei et salus hominum), sondern als die innere Einheit beider Seiten: Verherrlichung Gottes durch Offenbarung seines unendlichen Wesens (als Macht, Geist und Liebe) im Lebensprozess des Endlichen überhaupt und im Geistesleben der gottebenbildlichen und gottliebenden Geister insbesondere, kurz: Reich Gottes.

Aus der Absolutheit des göttlichen Zwecks einerseits und seines allmächtigen Wirkens andererseits folgt, dass für die göttliche Weisheit die Mittel nicht ausser dem Zweck sondern innerhalb desselben liegen, d. h.: dass alles Besondere für sich ebensowenig bloss Mittel ist für einen ausser ihm liegenden Zweck als bloss Selbstzweck, vielmehr jedes sowohl relativer Selbstzweck als zugleich Mittel für den allgemeinen Zweck des Ganzen. Hiernach ist die äusserliche und partikuläre Teleologie, wonach Einzelnes aus dem gesetzmässigen Zusammenhang des Ganzen herausgenommen und als besonderes Mittel für besondere Zwecke geordnet würde, dem strengen Begriff der göttlichen Weisheit nicht angemessen, deren Teleologie eben als absolute zugleich eine immanente und gesetzmässige ist oder darin besteht, dass

[1]) Ps. 104. Hiob 28, 23 f. Act. 17, 27. Jes. 42—49. Röm. 11. 32—36. Eph. 3, 10.

im organischen Lebensprozess der Welt überhaupt und im Geschichtsverlauf des Reiches Gottes insbesondere Alles so geordnet ist, dass Jedes in seiner gesetzmässigen Wechselwirkung mit dem Andern zugleich seinen Zweck in sich erfüllt und sich als dienstbares Mittel erweist für die Erfüllung des absoluten Zwecks des Reiches Gottes.

Religiöse Motive: Muthige und demüthige, vertrauensvolle und bescheidene Hingabe an Gottes Führung[1])!

§ 108.

Seligkeit.

Die religiöse Aussage der göttlichen Seligkeit bezeichnet die Vollkommenheit seines Gefühls, wonach seine „Herrlichkeit" oder unendliche Lebensfülle und Lebensharmonie von ihm als vollkommene Selbstgenügsamkeit und Selbstbefriedigung empfunden wird.

Da aber das göttliche Leben nicht in abstrakter Einfachheit, sondern nur in seiner konkreten Entfaltung als Fülle und Harmonie offenbar und empfindbar wird, so kann Gottes Seligkeit nicht als ausschliessliche Selbstgenügsamkeit, sondern nur als der innere Empfindungsreflex seiner Selbstaufschliessung für die Kreatur oder seiner Güte gedacht werden.

§ 109.

Allgüte.

Die Allgüte bezeichnet die Vollkommenheit des göttlichen Gemüths, vermöge welcher Gott seine unendliche Lebensfülle nicht in sich verschliessen mag, sondern zum Quell des Lebens und zum Lebensgut für die Kreatur überhaupt und für die endlichen Geister insbesondere machen will. Näher ist die Bethätigung der göttlichen Allgüte gegenüber dem Menschen

[1]) Jes. 28, 29. 55, 8 f. Röm. 8, 28.

Gütigkeit: in der Gewährung der zur Lebensfristung dienenden natürlichen Güter;

Barmherzigkeit: in der Hülfsbereitschaft bei natürlicher und sittlicher Schwachheit;

Langmuth und Geduld: im Ertragen der menschlichen Unempfindlichkeit und Widerspenstigkeit;

Treue: in der Unüberwindlichkeit bei menschlichem Wankelmuth;

Gnade: in der Versöhnung der menschlichen Entzweiung mit Gott durch entgegenkommende Vergebung der Schuld; endlich

Liebe: in der Selbstmittheilung seines heilig-seligen Geistes zur Erfüllung unserer Bestimmung in der Gemeinschaft seines „ewigen Lebens“.

Zweites Hauptstück.

Die Dreieinigkeit Gottes.

§ 110.

Bedeutung des Trinitätsdogmas im Allgemeinen.

Das Trinitätsdogma findet sich zwar als solches nirgends in der heiligen Schrift. Gleichwohl ist es sowenig sekundären Ursprungs und accidentieller Bedeutung, dass es vielmehr seinem Kern nach vollständig im Neuen Testament, nehmlich in dessen eigenthümlich christlicher Grundanschauung von Wesen und Offenbarung Gottes, enthalten und auch seiner dogmatischen Form nach im Alten Testament mittelbar und im Neuen Testament unmittelbar vorbereitet ist. Die kirchliche Theologie aber hat in diesem Dogma von Anfang ihre Grundanschauung vom Wesen des Christenthums als der Religion der Gottmenschheit, in welcher Judenthum wie Heidenthum erfüllt und aufgehoben ist, niedergelegt und in ihm die prägnante Formel des spezifisch christlichen Glaubens an den in Christo offenbaren Gott sanktionirt. Daher hat auch noch

jetzt die dogmatische Theologie diess Dogma nicht sowohl zu beseitigen, als vielmehr nach seiner bleibenden Bedeutung zu verstehen und fruchtbar zu machen.

§ 111.

Vorchristliche Vorbereitung.

Zur alttestamentlichen Vorbereitung des Trinitätsdogmas gehören die Vorstellungen vom Geist Gottes als der Immanenzseite der göttlichen Lebendigkeit, vom Engel Gottes als dem Mittler der göttlichen Wirksamkeit, bzhw. der hypostasirten Erscheinungsform Gottes selbst, vom Wort Gottes, dessen poetische Personifikation theilweise an Hypostasirung anstreift, endlich von der Weisheit Gottes, deren anfänglich poetische Personifikation im alexandrinischen Judenthum zur wirklich lehrhaften Hypostasirung fortschritt.

Indem dann Philo diese jüdischen Vorstellungen mit den platonischen „Ideen" und mit dem „Logos" des stoischen Pantheismus kombinirte, ergab sich sein halb philosophischer, halb religiöser Begriff des „Logos", der zunächst metaphysisches Mittelwesen zwischen Gott und Welt ist („Sohn und Bild Gottes, Urbild des Menschen, Schöpfer und Lenker der Welt"), dann zum allgemeinen Offenbarungsmittler zwischen Gott und der Menschheit (bzhw. den Frommen und Weisen) wird, endlich zum konkreten Offenbarungsträger in der Geschichte Israels sich verdichtet („Hoherpriester, Mittler, Paraklet" zwischen Gott und Israel).

§ 112.

Neutestamentliche Keime.

Die neutestamentlichen Wurzeln der Trinitätslehre liegen in dem Glauben der christlichen Gemeinde an die Gottesoffenbarung in Christo als eine alle früheren Gottesoffenbarungen in und ausser Israel erfüllende, vollkommene Aufschliessung des wahren religiösen Verhältnisses der Gotteskindschaft zur vollen Lebensgemeinschaft zwischen Gott und Mensch.

Indem dieses neuerschienene, aber uranfänglich gottgewollte Prinzip der kindschaftlichen Gottesgemeinschaft des Menschen durch die paulinische Theologie personificirt und mit der Person Jesu identificirt wurde, ward diese zur geschichtlichen Erscheinung des präexistenten Idealmenschen und Gottessohnes Christus. Dieser aber wurde dann von der johanneischen Theologie mit dem metaphysisch-religiösen Mittelwesen der philonischen Spekulation (§ 111) kombinirt und damit zum uranfänglichen göttlichen Logos und persönlichen Mittler der Schöpfung und aller Gottesoffenbarung erhoben, dessen ewiges Sohnesverhältniss zu Gott die metaphysische Grundlage des religiösen Kindschaftsbewusstseins Jesu und der christlichen Gemeinde bildet.

Da ferner die Gemeinde seit Jesu Hingang in dem von ihm verheissenen heiligen Geist die Kraft des höheren messianischen Lebens, näher dann (seit Paulus) das zeugende Prinzip des persönlichen Kindschaftslebens und somit das fortdauernde Prinzip ihrer realen Gottesgemeinschaft gegenwärtig wusste, so wiederholte sich dieselbe Hypostasirung dieses religiösen Prinzips, wie an Christi Person, nunmehr auch an dem von ihm ausgegangenen heiligen Geist, sodass (seit johanneischer Theologie) auch dieser als ein von Gott und Christo persönlich unterschiedenes und beiden wesensgleiches göttliches Subjekt gedacht wurde, womit die Elemente der göttlichen Dreiheit gegeben waren [1]).

§ 113.

Kirchliche Lehrbildung: Apologeten und Monarchianer.

Die älteste Kirche war von dem doppelten Interesse geleitet: dem Judenthum gegenüber die Gottesoffenbarung in Christo als prinzipiell neue, die hebräische Prophetie wie die griechische

---

[1]) II Cor. 13, 13. I Cor. 12, 4—6. Joh. 14, 16. 16, 13 ff. Matth. 28, 19. [I Joh. 5, 7 unecht]. — Uebrigens folgt die nähere Ausführung dieses Paragraphen später in den Hauptstücken vom heiligen Geist und von der Person Christi.

Philosophie in sich erfüllend aufhebende, in der persönlichen Erscheinung des Logos zu fixiren, zugleich aber dem Heidenthum und dem paganisirenden Gnosticismus gegenüber die Einheit und Einfachheit des göttlichen Wesens festzuhalten.

Im erstern Interesse haben die Apologeten den in Christo geoffenbarten Logos als einen hypostatisch gesonderten Ausfluss (προφορικός) von dem innergöttlichen und Gottes eigenes Wesen konstituirenden Logos (ἐνδιάθετος) unterschieden und seinen zeitlichen Ausgang aus Gott analog mit den Emanationen der gnostischen Aeonen vorgestellt.

Dem gegenüber verwarfen die Monarchianer die persönliche Unterscheidung des Logos von Gott und seine Identificirung mit der Person Jesu, dachten sich vielmehr unter Christus theils — ebjonitisch — einen vom göttlichen Geist inspirirten prophetischen Menschen (die „Aloger“ *Artemon*, *Theodot* und *Paulus von Samosata*), theils — patripassianisch — die Erscheinung des Vatergottes, wodurch dieser selber zum Sohngott geworden (*Praxeas*), theils endlich sahen sie — modalistisch — in Vater, Sohn und Geist drei geschichtliche Offenbarungsformen des einen göttlichen Wesens (*Sabellius*).

§ 114.

Fortsetzung: Subordinatianismus und Homousie.

Da die monarchianische Unpersönlichkeit des Logos die doppelte christologische Häresie: ebjonitische Leugnung der Gottheit und doketisch-modalistische Leugnung der wahren Menschheit Christi zur Folge zu haben schien, sah sich die Kirche zur Abwehr dieser beiden Klippen genöthigt, das Verhältniss des Logos zu Gott, welches noch bei *Irenäus* und *Clemens* von Alexandrien zwischen selbstständiger Hypostase und göttlichem Attribut schwankte, dahin zu fixiren, dass der Logos von Gott persönlich verschieden und als Sohn dem Vater untergeordnet sei.

Während *Tertullian* die Subordination von Sohn und Geist noch als eine zeitlich und stufenweise fortschreitende Entwicklung

oder Theilung des göttlichen Wesens fasste, vermittelte sie *Origenes* durch den Gedanken der ewigen Zeugung des wesensgleichen, aber schlechthin vom Urgott (αὐτόθεος) abhängigen Sohnes, der zwischen dem unentstandenen Gott und der entstandenen Welt die Mitte und den Mittler bildet.

Als jedoch *Arius* die subordinatianische Theorie zur Consequenz der wesentlichen Geschöpflichkeit des Sohnes („weder ewig noch gezeugt, sondern zeitlich geschaffen") fortführte, erkannte die Kirche unter *Athanasius* Führung hierin eine Herabdrückung der christlichen Idee ins Jüdische und Heidnische und sanktionirte zu Nicäa (325) die vollkommene Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater („Homousie"), welche zu Constantinopel (381) gegenüber semiarianischen Halbheiten wiederholt und durch die entsprechende Lehre von der Gottheit des heiligen Geistes ergänzt wurde.

§ 115.

Fortsetzung: Katholische Vollendung des Dogmas.

Nachdem die Wesensgleichheit der drei Personen gegenüber der tritheistischen Abirrung durch die *Gregore*, *Basilius* und besonders *Augustin* zur Wesenseinheit und Thätigkeitsgemeinschaft fortgeführt worden war, wurde die Formulirung des Dogmas durch schroffe Zusammenstellung der entgegengesetzten Momente fixirt im Symbolum Athanasianum[1]). Nur über den Aus-

[1]) Fides catholica haec est: ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas neque substantiam separantes. Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus S., sed Patris et Filii et Spiritus S. una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna majestas. Qualis Pater, talis Filius, talis Spir. S. Increatus Pater, increatus Filius, increatus Sp. S. Immensus Pater, immensus Filius, immensus Sp. S. Aeternus, omnipotens Pater etc. Et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus, non tres increati, immensi, omnipotentes, sed unus increatus, unus immensus, unus omnipotens. Ita Deus Pater, Deus Filius, Deus Spir. S., et tamen non tres Dii, sed

gang des Geistes: ob vom Vater oder vom Vater und Sohn? blieb Zwiespalt zwischen der griechischen und abendländischen Kirche, welchen die Synode zu Florenz (1439) durch die Formel: „vom Vater durch den Sohn“ zu vermitteln suchte.

Nach *Augustin*'s Vorgang haben die Scholastiker das Verhältniss der göttlichen Einheit und Dreiheit durch Analogieen aus dem Wesen des menschlichen Geistes begreiflicher zu machen gesucht, deren ernsthafte Durchführung aber an der Personendreiheit scheiterte.

Vereinzelt finden sich bei mittelalterlichen Mystikern (besonders Meister *Eckart*) spekulative Deutungen der Trinität auf die Selbstoffenbarung Gottes in der Welt überhaupt und im Geschichtsprozess des religiösen Geistes insbesondere.

§ 116.

Altprotestantische Dogmatik.

Die Reformatoren hatten von Anfang gegen die trinitarisch-christologischen Lehrbestimmungen der altkirchlichen Symbole eine achtungsvolle Zurückhaltung beobachtet. Als aber die antitrinitarischen Theorieen auftauchten, welche theils in gnostischem Pantheismus, verbunden mit praktischer Schwarmgeisterei (Anabaptismus), theils in abstrakt-verständigem Deismus (*Socinianer*) den Rahmen des kirchlichen Gemeinbewusstseins überschritten,

---

unus Deus. Quia, sicut singulatim unamquamque personam Deum ac Dominum confiteri christiana veritate compellimur: ita tres Deos aut tres Dominos dicere catholica religione prohibemur. Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus. Filius a Patre solo est, non factus nec creatus, sed genitus. Spir. S. a Patre et Filio, non factus nec creatus nec genitus, sed procedens. Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus: sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales. — Qui vult ergo salvus esse, ita de Trinitate sentiat.

da fühlte sich der Protestantismus genöthigt, seine Continuität mit der alten Kirche in den trinitarisch-christologischen Cardinaldogmen bekenntnissmässig zu sichern [1]).

Zwar wäre es eine durch das protestantische Prinzip geforderte Consequenz gewesen, aus der Vertiefung des subjektiven Heilsbewusstseins auch den objektiven Heilsgrund tiefer und reiner zu erkennen oder die theologischen Dogmen den anthropologischen entsprechend umzubilden. Aber die altprotestantische Dogmatik war aus verschiedenen Gründen dieser Aufgabe noch nicht gewachsen und begnügte sich daher, das traditionelle Trinitätsdogma ohne tieferes Eindringen in seine Idee durch rein formale Näherbestimmung seiner Formeln scholastisch zu bearbeiten und zu umgrenzen [2]).

---

[1]) *C. A.* p. 9.: Ecclesiae magno consensu apud nos docent, decretum Nicaenae synodi de unitate essentiae divinae et de tribus personis verum et sine ulla dubitatione credendum esse. Videlicet, quod sit una essentia divina, quae et appellatur et est Deus, aeternus, incorporeus, impartibilis, immensa potentia, sapientia, bonitate, creator et conservator omnium rerum visibilium et invisibilium; et tamen tres sint personae ejusdem essentiae et potentiae et coaeternae, Pater, Filius et Spir. S. Et nomine personae utuntur ea significatione, qua usi sunt in hac causa scriptores ecclesiastici, ut significet non partem aut qualitatem in alio, sed quod proprie subsistit.

[2]) Unus Deus essentia trinus est personis s. tres habet subsistendi modos. — Die unitas essentiae (substantiae, naturae, οὐσίας) ist näher unitas numerica (nicht blosse Gattungseinheit) und unitas indivisa, simplex (nicht dreitheilig zusammengesetzt), daher: una et indivisa essentia divina est tota in singulis personis. — Pluralitas in unitate est hypostatica s. personarum. Persona (ὑπόστασις) = substantia individua, intelligens, incommunicabilis, quae non sustentatur vel in alia vel ab alia. Ihr Unterschied (distinctio) ist weder essentialis noch accidentalis noch blosse distinctio rationis (formal, nach [?] *Sabellius*), sondern realis, beruhend auf dem character hypostaticus s. proprietas personalis jeder Person. Die notae dieser unterscheidenden Eigenthümlichkeiten bestehen theils in den opera ad intra: Pater generat Filium, spirat Spiritum S., Filius generatur et spirat,

§ 117.

Neuere Theorieen.

Dem Vorgang der Arminianer, welche, aus Gründen der exakten Exegese mehr noch als der dogmatischen Kritik, sich auf den vornicänischen Subordinatianismus zurückzogen, folgte der relative Supranaturalismus, indem er die Härten der orthodoxen Lehrweise auf die unbestimmteren biblischen Ausdrucksformen ermässigte; worauf der Rationalismus das ganze Dogma, indem er seine Entstehung aus zufälligen Anlässen (Accommodation, Platonismus u. dgl.) erklärte, als werthlos beseitigte.

Hingegen hatten tiefere Geister wie *Jak. Böhme* und *Lessing* die Trinität spekulativ auf die Selbstunterscheidung Gottes in Subjekt und Objekt oder auf die Bewegung des göttlichen Lebens durch den Gegensatz und dessen Versöhnung hindurch zu deuten versucht; — ein Weg, den die *Schelling-Hegel*'sche Religionsphilosophie und die von ihr beeinflusste spekulative Theologie weiterverfolgte, indem sie den Grundgedanken der Trinität darin fand, dass Gott sich von sich unterscheide, aus seinem Ansichsein in die Endlichkeit eingehe, um durch den Weltprocess sich mit sichselbst zu vermitteln, und so sich als Geist zu wissen und zu verwirklichen in der Gemeinde.

Schleiermacher, dessen Gottesbegriff keine innere Unterscheidung zulässt, liess zwar mit dem Rationalismus die ontologische Trinität fallen, sah aber ihren religiösen Kern in der (sabellianischen) Dreiheit der Offenbarung Gottes in der Welt überhaupt, in

---

Spir. S. spiratur s. procedit a Patre Filioque; theils in den opera ad extra: creatio, redemtio, sanctificatio. Doch ist letzteres nur ein relativer Unterschied des unmittelbar oder mittelbar Thätigseins, während absolute betrachtet gilt: opera ad extra sunt indivisa. — Trotz dieser persönlichen proprietates besteht zwischen den drei Personen die volle aequalitas (ut nulla persona major, nulla minor sit) und gegenseitige Durchdringung (περιχώρησις, immanentia, inexistentia mutua, qua una persona propter essentiae unitatem est in alia). — Das Speciellere s. bei Schmid, Dogmatik der luth. Kirche, § 19.

Christo und im Gemeingeist der Kirche, was doch seine Schule grösstentheils durch biblische Wesenstrinität zu ergänzen nöthig fand.

Die Restaurationsorthodoxie endlich sucht mittelst theosophischer Construktionen eine Personendreiheit zu begründen, die doch der kirchlichen nur annähernd gleichkommt und zwischen mythologischem Tritheismus, gnostischem Emanatismus und spekulativem Unitarismus mannigfach schillert.

§ 118.

Kritik der Kirchenlehre.

Das historische Recht der kirchlichen Trinitätslehre liegt in ihrem Gegensatz zu den beiden häretischen Abwegen: dem Arianismus, der ein Rückfall in jüdischen Deismus und heidnischen Polytheismus zugleich ist, und dem Sabellianismus, der zu gnostischem Doketismus und Pantheismus hinneigte. Diesen beiden Gefahren gegenüber vermochte die Kirche die Wahrheit des christlichen Prinzips auf Grund ihrer theologischen und christologischen Voraussetzungen nur in der Form der athanasianischen Trinitätslehre zu wahren.

Aber diese Form leidet an mehrfachen Widersprüchen: die Dreiheit der Personen zersprengt die reale Einheit (Tritheismus) oder diese setzt jene Dreiheit zu einer bloss modalen herab (Modalismus); die Wesensgleichheit aber der drei Personen wird durch die Unterschiede ihrer persönlichen „Eigenthümlichkeiten“ aufgehoben; — Widersprüche, die durch keinerlei Analogieen denkbar zu machen sind.

Die Lösung dieser Schwierigkeit ist nun aber nicht zu suchen durch Rückgang auf vorathanasianische Vorstellungsweisen, in welchen die christliche Idee theils einseitig, theils unbestimmt ausgedrückt ist, sondern durch die konsequente Weiterführung des in der kirchlichen Entwicklung der Lehre vorgezeichneten Weges, d. h. durch Uebersetzung des Begriffs von „Personen“ in unpersönliche Momente oder „Subsistenzweisen“ (τρόποι ὑπάρξεως) des Einen göttlichen Wesens.

§ 119.

Kritik der rationalistischen Theorie.

Der Rationalismus hat Recht in seiner verständigen Kritik der orthodoxen Trinitätslehre nach ihrer buchstäblichen Form, sowie in der Verneinung des religiösen Werthes oder Offenbarungsgehaltes einer undenkbaren Formel, die überdiess ihrer geschichtlichen Genesis nach völlig begreiflich ist.

Unrecht aber hat der Rationalismus in seiner Erklärung des Trinitätsdogmas aus blossen äusserlichen Zufälligkeiten ohne tieferen und wesentlichen Grund; Unrecht darin, dass er bei der blossen Kritik der dogmatischen Form stehen bleibt, den religiösen und spekulativen Kern derselben aber ignorirt; Unrecht endlich darin, dass er an die Stelle der tieferen trinitarischen Gottesidee seinen flachen und leeren Deismus setzt, womit er aus dem Standpunkt der Religion der versöhnten Gottmenschheit wieder in den der jüdischen Gesetzesreligion zurückfällt.

§ 120.

Kritik der spekulativen Theorie.

Die Spekulation sucht mit Recht im Trinitätsdogma einen ontologischen Wahrheitskern und findet diesen auch im Allgemeinen richtig in der Tendenz, die abstrakte Einfachheit und Transscendenz des Göttlichen zu korrigiren nach Seiten seiner Immanenz in der Welt und Wesenseinheit mit dem Menschen.

Aber die Spekulation übersah und verkürzte über der metaphysischen Seite des Dogmas seine religiöse Bedeutung und geschichtlich-christliche Beziehung und fiel dadurch in gnostische Irrthümer zurück: theils indem sie pantheistisch das göttliche Wesen selbst in den Weltprozess herabzog und damit das Göttliche verendlichte und das Natürliche unmittelbar als solches vergötterte; theils indem sie mythologisch in das transscendente göttliche Wesen selbst theogonische Prozesse und Verhältnisse aus der Analogie des Weltlichen und Menschlichen hineintrug, wo-

durch die göttliche Einheit und Ewigkeit oder Absolutheit polytheistisch aufgehoben wird, und wobei überdiess das religiöse Interesse des Dogmas ebensowenig als bei der orthodoxen Fassung zur Geltung kommt.

§ 121.

Kritik der Schleiermacher'schen Theorie.

Schleiermacher hat nicht nur die transscendente Personentrinität als eine dem religiösen Bewusstsein der Gemeinde fremde Schulformel mit Recht beseitigt, sondern ist dann auch auf die religiöse Wurzel des Dogmas zurückgegangen und hat als diese das wahre Sein Gottes in Christo und im christlichen Gemeingeist richtig erkannt.

Aber er verkannte die eigentliche Tendenz des trinitarischen Dogmas, dem christlichen Erlösungsbewusstsein in einer entsprechenden Erkenntniss des göttlichen Wesens seine objektive Begründung zu geben. Indem er eine abstrakte, unterschiedslose und bestimmungslose Einheit des göttlichen Wesens voraussetzte und alle Unterschiede nur in das subjektive Gottesbewusstsein fallen liess, gefährdete er die Realität der religiösen Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch überhaupt und des christlichen Bewusstseins der aufgeschlossenen Gottesgemeinschaft insbesondere. Die Correktur dieses abstrakten (platonischen) Gottesbegriffs durch den spekulativen Begriff des absoluten Geistes käme daher auch der Christologie und dem Religionsbegriff *Schleiermacher*'s zu statten (vgl. § 12 und 211.). Andererseits dient aber *Schleiermacher*'s religiöse Deutung der Trinität zur Correktur der bloss metaphysischen Fassung derselben seitens der Spekulation.

§ 122.

Positives Resultat.

Aus der Kritik dieser einseitigen Auffassungen und aus der Entstehungsgeschichte des Dogmas ergiebt sich als die bleibende

Wahrheit der Trinitätslehre, dass das göttliche Sein nicht ein abstrakt einfaches, in sich verschlossenes und jenseitiges ist, sondern sichselbst in diese drei Momente oder Seinsweisen unterscheidet:

1) Gottes Sein in sich als die unendliche Macht, aus welcher Alles ist: — der Vater, der über Allem ist und der das Leben hat in ihm selber (Eph. 3, 15. 4, 6. Joh. 5, 26).

2) Gottes Sichoffenbaren in der Welt als die ordnende, gesetz- und zweckbestimmende Vernunft, durch welche Alles wird: — der Logos oder Sohn, der das Leben und das Licht der Menschen ist (Joh. 1, 1—4. Col. 1, 15 ff.).

3) Gottes Sein in uns als sichmittheilende Liebe oder Gemeinschaft göttlichen und menschlichen Geistes: — der heilige Geist der Gottmenschheit, zu welchem Alles ist (II Cor. 13, 13. Eph. 4, 6. Röm. 11, 36).

In der kirchlichen Praxis empfiehlt es sich, die erste dieser drei Seinsweisen Gottes zu beziehen auf die Naturwelt, als vorzügliche Offenbarung der göttlichen Macht, die zweite auf die um Christum als Gravitationsmittelpunkt sich bewegende allgemeine und heilige Geschichte, als vorzügliche Offenbarung der göttlichen Weisheit, die dritte auf die fortwährende Heilserfahrung der Frommen als Offenbarung des heiligen Geistes oder der Liebe Gottes in unseren Herzen (Röm. 5, 5. Joh. 14, 16. 23).

§ 123.

Dogmatische Corollarien.

Die Richtigkeit und Wichtigkeit der so verstandenen Trinitätslehre erprobt sich in ihrer folgereichen Bedeutung für alle Hauptpunkte der christlichen Glaubenslehre.

Für den Gottesbegriff sichert sie die lebendige Geistigkeit wie die volle Absolutheit, die Wahrheit der Transscendenz wie die der Immanenz mit Vermeidung der deistischen und pantheistischen Einseitigkeit.

Für die Weltlehre gibt sie die Grundlage des richtigen Verhältnisses der Begriffe Schöpfung, Erhaltung und Regierung.

Für die Lehre vom Menschen enthält sie die Voraussetzung seiner Gottebenbildlichkeit sowohl wie seiner nichtgöttlichen oder endlichen Natürlichkeit.

Dem Offenbarungsbegriff sichert sie die innergeistige Unmittelbarkeit wie die natürliche Vermittlung, die allgemeinmenschliche Universalität wie die geschichtliche Partikularität, die im Wesen des Geistes (Gottes und des Menschen) ansich begründete (ewige) Wahrheit wie die zeitlich sich entwickelnde (positive) Wirklichkeit.

Für die Erlösungslehre enthält sie die Voraussetzung ebensowohl zur wahren Göttlichkeit als zur wahren Geschichtlichkeit des Erlösungsprinzips und sonach die Lösung des in der kirchlichen Zweinaturenlehre unvermittelt gestellten Problems, mit Vermeidung sowohl der ebjonitischen als doketischen Einseitigkeit.

Für die Lehre vom kirchlichen Kultus (Sakramente) begründet sie die richtige Mystik mit Vermeidung sowohl des Magischen als des abstrakt Symbolischen.

Für die subjektive Heilslehre ermöglicht sie eine ebenso psychologisch wahre wie religiös tiefe Auffassung der heilsamen Gnade und des heilbesitzenden Glaubens als des Lebens in Gott oder unio mystica.

Endlich bereitet sie im Begriff des konkreten heiligen Geistes der Gottmenschheit als des letzten (absoluten) Weltzwecks mit dem eschatologischen Schlussstein der Dogmatik zugleich den theologischen Grundstein der Ethik („Reich Gottes") vor.

Zweiter Abschnitt.

Von der Welt.

§ 124.

Die christliche Weltlehre im Allgemeinen.

Die christliche Glaubensüberzeugung, dass die Welt nach ihrem Dasein überhaupt schlechthin in Gott begründet sei, drückt die Dogmatik aus in dem Hauptstück von der Schöpfung. Dass die Welt auch nach ihrem Verlauf und ihrer Beschaffenheit im Einzelnen in Gott begründet sei, besagt das Lehrstück von der Weltregierung oder Vorsehung, welche als gleichmässig allumfassende mit besonderer Beziehung auf die scheinbaren Ausnahmen nach positiver oder negativer Seite (Wunder — Uebel) darzustellen ist.

Sofern endlich die beiden am Verhältniss der Welt zu Gott zu unterscheidenden Seiten: ihr Von und für Gott sein und ihr Nicht Gott sondern endlich sein, in der abstrakten religiösen Vorstellung als die beiden gegnerischen Reiche der guten und bösen Geister sich darstellen, so ist jenen zwei Hauptstücken als Anhang beizufügen die Lehre von den Engeln und Teufeln.

Erstes Hauptstück.

Die Schöpfung.

§ 125.

Biblische Schöpfungslehre.

Die beiden biblischen Schöpfungssagen, auf dem Boden der antiken Weltanschauung erwachsen, aber durch das alttestamentliche Gottesbewusstsein geläutert, haben zwar keinerlei Anspruch

auf lehrhafte Autorität in Betreff wissenschaftlich-kosmologischer Fragen, enthalten aber den natürlichen Ausdruck der religiösen Wahrheit, dass die Welt ihr Dasein ausschliesslich dem allmächtigen göttlichen Willen verdankt, mit Ausschluss alles Dualismus oder Emanatismns.

Zu einander verhalten sich beide Schöpfungserzählungen so, dass die ältere (Gen. 2.) mit der religiösen Unbefangenheit und epischen Anschaulichkeit der unreflektirten Ursage das Bereitetwerden der Urmenschen und ihrer irdischen Umgebung durch die bildende Thätigkeit Gottes schildert; die jüngere dagegen (Gen. 1.) die Grundzüge kosmogonischer Spekulation auf monotheistischem Boden enthält, indem sie das Werden der Welt als stufenweise Entwicklung aus dem Chaos durch die scheidende Kraft des göttlichen Allmachtwortes darstellt.

Nähere dogmatische Bestimmungen über die Schöpfung finden sich in der heiligen Schrift noch nicht, ausser der neutestamentlichen Lehre von der Vermittlung der Schöpfung durch den Logos [1]).

§ 126.

Das biblische Weltbild.

Die Bibel theilt mit dem ganzen Alterthum die vom sinnlichen Augenschein gegebene geocentrische Vorstellung vom Weltganzen, das ihr in die drei Theile sich zerlegt: Ueberirdisches oder Himmel, Erde als fester Mittelpunkt, Unterirdisches oder Unterwelt.

Aber diese räumliche Dreitheilung des Weltalls dient der religiösen Vorstellung zugleich zur Anschauungsform für die wesentliche Unterscheidung des überweltlichen und ewigen Seins Gottes und der höheren Geister, die im Himmel, dem Ort des ewigen Lebens auch für den Menschen, lokalisirt werden, und des gottgeschiedenen oder nichtigen Seins der Todten, die in der Unterwelt lokalisirt werden, zwischen welchen beiden die Erde

---

[1]) Joh. 1, 2 f. Col. 1, 16. Hebr. 1, 3. I Cor. 8, 6.

das Mittlere bildet als Verbindung göttlicher Lebensoffenbarung und kreatürlicher Vergänglichkeit.

Im Neuen Testament kleidet sich das christliche Bewusstsein der Versöhnung göttlichen und menschlichen Seins in das Hoffnungsbild des Herabkommens der oberen oder himmlischen Welt, die insofern auch „die zukünftige Welt“ heisst, auf die Erde und des Aufgehobenwerdens der unteren Welt des Todes.

§ 127.

Die biblische Weltschätzung.

In der durchgängigen biblischen Schätzung hat die Welt nach ihrem zwiefachen Verhältniss zu Gott die zwei entgegengesetzten Seiten: als die von und für Gott geschaffene ist sie gut, eine Offenbarung göttlicher Herrlichkeit und eine Fülle von gottgeschenkten Gütern[1]), als das Gott entgegengesetzte endliche Dasein aber zugleich nichtig, kraft- und heillos, Ort und Quell aller physischen und sittlichen Uebel[2]); — zwei Seiten, welche ihre Synthese darin finden, dass sie bestimmt ist, durch die in ihr verlaufende Geschichte göttlicher Heilswirkung von ihrer Nichtigkeit durchaus, bis auf das Naturleben hinaus, erlöst und zum Reich Gottes verklärt zu werden[3]).

Das „Fleisch“, oder die sinnliche Stofflichkeit der Welt, ist im Alten Testament nur erst das nichtgöttliche, geist- und wesenlose Dasein, wird aber im späteren Judenthum und in der paulinisch-johanneischen Theologie zum gottfeindlichen, geistwidrigen, Sünde und Tod wirkenden Prinzip, oder zur falschgeistigen Weltmacht potenzirt, die in dualistischen Gegensatz zum Reich Gottes tritt, doch so, dass der Dualismus der

[1]) Gen. 1, 31. Ps. 104, 24. Röm. 1, 20. Act. 14, 17. I Tim. 4, 3. Tit. 1, 15.

[2]) Jes. 40, 6 ff. 17. Ps. 39, 6 ff. Hiob 14, 1 ff. 4, 19. Gen. 6, 3. I Joh. 2, 15 ff. Jac. 4, 4, I Cor. 7, 29—31.

[3]) Joh. 3, 16 f. Col. 1, 20. Eph. 1, 10. Matth. 19. 28. Act. 3, 20 f. Röm. 8, 19—22. Apocal. 21, 1—5. Jes. 65, 17 ff.

Weltwirklichkeit immer untergeordnet bleibt dem Monismus des göttlichen Weltursprungs und Weltzieles.

§ 128.

Gnostische Weltlehre.

Die Ueberspannung dieses, dem damaligen Zeitbewusstsein gemeinsamen Dualismus zum ursprünglichen metaphysischen Wesensgegensatz von Geist und Materie bildet den Grundcharakter der häretischen Gnosis, deren verschiedene Systeme sich in dem Bestreben berühren, aus den gegenseitigen Beziehungen, Mischungen und Scheidungen, Anziehungen und Abstossungen jener allgemeinsten Prinzipien den Prozess der Weltentwicklung, sowohl der natürlichen als geschichtlichen und religiösen, zu begreifen.

Im Einzelnen lassen sich ihre kosmologische Theorieen unterscheiden als idealistische und realistische, emanatistische und evolutionistische. Nach *Valentin* entsteht die materielle Welt aus dem Abfall eines geistigen Aeon vom göttlichen Ursein und durch die gestaltende Wirkung des halbgeistigen Demiurg; nach *Basilides* aus der Entwickelung und Differenzirung der ursprünglich aus Geistigem und Materiellem gemischten Weltkeime; nach den *pseudoklementinischen Homilien* aus der Emanation der materiellen Elemente aus Gott, nach *Hermogenes* aus der Bearbeitung der ihm als ungeordnetes Chaos gegenüber liegenden Materie durch Gott.

§ 129.

Kirchliche Schöpfungslehre.

Unter den kirchlichen Lehrern stand nur *Origenes* den Gnostikern näher, indem er mit voller Freiheit gegenüber der biblischen Schöpfungsgeschichte, die er allegorisch deutete, und im Anschluss an analoge Spekulationen der griechischen Philosophen das göttliche Schaffen als anfangs- und endloses und den Weltverlauf als endlose Aufeinanderfolge endlicher Welten dachte, wobei das treibende Moment des Prozesses in der Zufälligkeit der Wahlfreiheit der endlichen Geister liegt, aus deren Fall die

materielle Welt entstanden ist und mit deren Apokatastasis sie wieder aufgehoben wird.

Die übrigen Kirchenväter stellten sich im schroffen Gegensatz zu den gnostischen Kosmogonieen, in deren trüber Mischung von Geistigem und Materiellem sie eine Gefährdung sowohl des christlichen Gottes- als des Erlösungsglaubens erkannten, auf den Boden der biblischen Schöpfungslehre, doch noch mit viel freierer Haltung gegenüber der mosaischen Erzählung als später die protestantische Dogmatik, die durch ihren Inspirationsglauben an den Wortlaut des Schöpfungsberichts sich gebunden sah.

Dogmatisch wurde die Schöpfungslehre besonders durch und seit *Augustin* dahin ausgebildet: Die Welt ist von Gott aus nichts geschaffen, durch einen freien, nur in seinem Wohlgefallen begründeten Akt seines Willens, und mit zeitlichem Anfang, sofern zwar nicht in der Zeit aber mit der Zeit die creatio prima oder die Weltkeime (sammt den persönlichen Geistern) geschaffen wurden, deren weitere Entwicklung zur wirklichen Welt dann Sache der zeitlich fortschreitenden göttlichen Gestaltungsthätigkeit war.

§ 130.

Neuere Theorieen.

Nach dem Vorgang früherer spekulativer Theosophen, wie *Scotus Erigena* und *Jak. Böhme*, hat die neuere Spekulation der deistischen Aeusserlichkeit und Zufälligkeit des kirchlichen Schöpfungsdogmas das immanente, wesensnothwendige und anfangslose Verhältniss Gottes zur Welt (causa immanens) entgegengesetzt. Auch *Schleiermacher* hat im frommen Abhängigkeitsgefühl kein Hinderniss dagegen gefunden, die schöpferische Thätigkeit mit der erhaltenden, und beide mit der Totalität der Naturursächlichkeit identisch zu denken.

Von anderer Seite ist der an die mosaische Schöpfungserzählung gebundene kirchliche Schöpfungsglaube mit den Resultaten der modernen Nuturforschung, sowohl der astronomischen (kopernikanisches Weltsystem), als geologischen (Epochen der Erdbildung) und biologischen (Descendenztheorie), in verschiedene

Conflikte gekommen, welche sich durch die apologetischen Versuche der Einzelharmonistik nicht beilegen liessen, da sie Erscheinungen eines tieferen Gegensatzes sind, der nur prinzipiell zu lösen ist.

§ 131.

Kritisches Resultat.

Allem Materialismus, Dualismus und Emanatismus gegenüber, welche Theorieen dem philosophischen Denken ebenso widersprechen wie dem religiösen Gefühl, lehrt die Kirche mit Recht, dass die Welt ihren ausschliesslichen Grund in dem allmächtigen Willen Gottes habe.

Aber indem sie diesen Grund als besonderen zeitlichen und abstrakt-freien Willensakt Gottes vorstellt, wodurch die Welt als eine von Gott verschiedene Substanz aus dem Nichtsein in's Dasein gesetzt worden sei, macht sie das Dasein der Welt zu einem für Gott selbst zufälligen, im Widerspruch mit dem Begriff Gottes als des lebendigen Geistes und der mittheilenden Liebe, und fasst das Verhältniss der Welt zu Gott als ein so äusserlich deistisches, dass theils das allmächtige göttliche Wirken durch den selbständigen Bestand und Verlauf der Welt beschränkt, theils die gesetzmässige Weltordnung durch den abstrakt-freien Allmachtswillen Gottes aufgehoben, durch jenes aber der Gottesbegriff verendlicht, durch dieses der Naturbegriff negirt wird.

Zwar sucht die Kirche selbst diese einseitig deistische Vorstellungsweise zu korrigiren durch den Begriff der creatio continua; aber unter der Voraussetzung eines freien Schaffens aus Nichts schlägt nun dieser Begriff seinerseits wieder in die gegentheilige Einseitigkeit des pantheistischen Akosmismus um, indem er die Welt als das nie zu Bestand kommende wesenlose Accidens des abstrakten Allmachtswillens Gottes erscheinen lässt.

§ 132.

Positives Resultat.

Die Idee der Schöpfungslehre, dass Gott der absolute Grund der Welt sei, wird reiner, dem Begriff der göttlichen Absolutheit

ebensowohl wie dem wissenschaftlichen Weltbegriff angemessener gefasst werden, wenn die Schöpfung nicht als einmaliger, der Erhaltung zeitlich vorausgehender Akt gedacht wird, sondern als die anfangs- und endlose Bethätigung der göttlichen Allmacht, welche die unendlichen Potenzen des göttlichen Willens in successiver Verwirklichung in's räumlich-zeitliche Dasein heraussetzt und damit das innewirkende stetige Lebensprinzip des Weltprozesses bildet, das zur Erscheinung kommt in der gesetz- und zweckmässigen Ordnung und Entwicklung des Weltganzen (vgl. § 103).

Der Zweck der Schöpfung ist die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit in dem gesammten Lebensprozess der Welt, der überall zu seinem Ziel kommt in der Hervorbringung und Vollendung gottebenbildlichen Geisteslebens, auf Erden also in der Gottmenschheit des Reiches Gottes (vgl. § 107).

Zweites Hauptstück.

Die Vorsehung.

§ 133.

Biblische Vorsehungslehre.

In der durchgängigen Anschauung der heiligen Schrift ist die Vorsehung das allumfassende, auf die Zwecke seines Reiches gerichtete Walten Gottes in Natur- und Menschenwelt, wobei der Unterschied des ordentlichen und ausserordentlichen Wirkens noch ein fliessender, die Wunder nur die graduell hervorragenden Krafterweisungen und besonders deutlichen und wirksamen Zeichen göttlicher Allmacht sind.

Auch die Weltübel sind nach der allgemeinen Schriftlehre dienende Mittel für den weltregierenden Willen Gottes. Entsprechend der theokratischen Fassung des letzteren im Alten Testament erhalten hier auch die Uebel vorwiegend die Bedeutung der Strafe [1]), in zweiter Linie die der temporären Prüfungs-

---

[1]) Lev. 26, Ex. 20, 5. Hes. 18.

und Zuchtmittel, wobei doch die endliche irdische Ausgleichnng postulirt wird[1]). Der Widerspruch der Erfahrung mit diesem Postulat bleibt auf dem alttestamentlichen Boden ungelöstes Problem[2]). Dasselbe erhält aber seine Lösung innerhalb der neutestamentlichen Gemeinde, welche von der absoluten Höhe des universellen und geistigen Heilszwecks Gottes alles Weltliche, Uebel wie Güter, als mitwirkende Mittel zum wahren Heil erkennt[3]); wobei übrigens für die sündige Welt der Strafcharakter des Uebels im Allgemeinen wenigstens (Tod) bestehen bleibt[4]), ohne doch auch auf alles Einzelne als solches bezogen zu werden[5]).

§ 134.

Kirchliche Lehre von der Vorsehung.

Nach dem Vorgang der Scholastiker hat die protestantische Dogmatik die Lehre von der Vorsehung zur bestimmtesten Ausbildung gebracht. Sie zerfällt hier in die Lehren von der Erhaltung und Regierung der Welt, wozu die Mitwirkung nicht sowohl als ein Drittes und Besonderes hinzukommt, als vielmehr zur Näherbestimmung des Verhältnisses göttlicher und kreatürlicher Ursächlichkeit bei der Regierung.

Die Erhaltung (conservatio) ist die positive und directe Wirksamkeit der göttlichen Allmacht, wodurch er die Kreaturen in ihrer natürlichen Art und Kraft fortbestehen macht, was mit der fortdauernden Produktion ihres Daseins wesentlich eins ist[6]).

---

[1]) Prov. 3, 11 f. Jes. 28, 25 ff. Ps. 73. Hiobs Prolog und historischer Schluss.

[2]) Hiobs poetischer Schluss; Koheleth.

[3]) Röm. 8, 28. 17. 35—39. II Cor. 4, 8—18. Col. 1, 24. Hebr. 12, 1—12. I Petr. 4, 12—19. I. Joh. 5, 4. Matth. 11, 30.

[4]) Röm. 5, 12. 6, 23. 2, 9.

[5]) Joh. 9, 1—3.

[6]) Deus res omnes conservat continuatione actionis, qua res primum produxit. Conservatio enim rei proprie nihil est aliud quam continuata ejus productio, nec differunt nisi per extrinsecam quandam denominationem (*Quenst.*).

Die Mitwirkung (concursus) bezeichnet die in der Kreatur allgegenwärtige Wirksamkeit Gottes, sofern sie auf die kreatürliche Wirksamkeit der causae secundae einen unmittelbaren Einfluss in der Art übt, dass die eine und selbe Wirkung ganz und untheilbar zugleich von Gott als allgemeiner und erster Ursache und von der Kreatur als besonderer und zweiter Ursache hervorgebracht wird[1]). Da Gott mit jeder Kreatur nach ihrer besonderen Art mitwirkt, so hebt seine Mitwirkung die Freiheit der geistigen Ursachen nicht auf[2]). Zu bösen Handlungen findet die Mitwirkung nur statt bezüglich des Effekts, nicht des Defekts, oder bezüglich des Materialen, nicht des Formalen[3]).

Die Regierung (gubernatio) bezeichnet die göttliche Thätig-

---

[1]) Concursus est actus providentiae divinae, quo Deus influxu generali in actiones et effectus causarum secundarum, qua tales, immediate et simul cum eis et juxta indigentiam et exigentiam unius cujusque suaviter influit. Deus non solum vim agendi dat causis secundis et eam conservat, sed immediate influit in actionem et effectum creaturae, ita ut idem effectus non a solo Deo nec a sola creatura, nec partim a Deo partim a creatura, sed una eademque efficientia totali simul a Deo et creatura producatur, a Deo videl. ut causa universali et prima, a creatura ut particulari et secunda (*Quenst.*).

[2]) Concurrit Deus cum causis secundis juxta ipsarum naturam, cum liberis libere, cum necessariis necessario operando. Neque enim immutat Deus naturas agentium aut eorum agendi rationem et ordinem, sed agentia naturalia sinit agere naturaliter, libera libere (*Quenst.*). Quem enim Deus ordinem semel constituit, non facile mutat (*Holl.*).

[3]) Distinguendum inter actionem et actionis ἀταξίαν, inter effectum et defectum. Ad actiones et effectus, non vero ad actionum ἀταξίαν ens summum concurrit; licet enim causa universalis in omnem particularium causarum actionem influat, ἀταξίας vero et malignitatis ut sic, si quae actioni adhaeret, non nisi creatura causa est, quippe quae in agendo deficit a sua regula et ordine primi agentis, sc. Dei, et concursum divinum sequius, ac oportet, applicat. Coinfluit Deus in actus peccaminosos quoad entitatem et speciem naturae, non quoad deformitatem et speciem moris (*Quenst.*).

keit, sofern sie mittelst des concursus alles Wirken und Leiden der Kreaturen im Ganzen und Einzelnen so lenkt, dass es seinem Endzweck, nehmlich der Ehre des Schöpfers, dem Wohl der Welt und dem Besten der Frommen, entspricht. Zu den freien Handlungen verhält sich die göttliche Regierung theils zulassend, theils verhindernd, theils lenkend, theils einschränkend. Der Wichtigkeit ihrer Objecte nach hat die Vorsehung verschiedene Grade der Intensität: als allgemeine bezieht sie sich auf alle Kreaturen, als besondere auf die vernünftigen Wesen und als besonderste auf die frommen Menschen. Ihrem Verhältniss zu den Mittelursachen nach unterscheidet sich die göttliche Regierung in ordentliche, welche durch die natürliche Wirkungsweise der Mittelursachen sich vermittelt, und ausserordentliche, welche ohne, über oder wider die natürliche Wirkungsweise der Mittelursachen übernatürliche Wirkungen oder Wunder bewirkt[1]).

§ 135.

Kritik der kirchlichen Vorsehungslehre.

Soll die richtige Intention der Kirchenlehre: das Verhältniss Gottes zur Welt als Einheit im Unterschied sowohl gegen Deismus wie gegen Pantheismus festzustellen, konseqnent durchgeführt werden, so werden zunächst Schöpfung, Erhaltung und Regierung nicht als drei besondere, succedirende und sich limitirende Thätigkeiten Gottes zu denken sein, sondern als drei logisch unterscheidbare Seiten der einheitlichen Thätigkeit, sofern sie Daseinsgrund, Entwicklungsgesetz und Zweckerfüllung der Welt zumal ist.

---

[1]) Providentia ordinaria est, qua Deus per media ordinaria videl. per institutum et consuetum naturae cursum opera sua exsequitur; extraordinaria est, quando Deus vel absque mediis vel praeter aut supra media vel contra media eorumque naturam sive, quod idem est, supra et contra ordinem a se institutum operatur (*Quenst.*). — vgl. dagegen nota 2, S. 104.

Sodann wird das prinzipiell statuirte Ineinander von göttlicher und kreatürlicher Ursächlichkeit noch konsequenter auch auf den beiden Punkten durchzuführen sein, wo die Kirchenlehre noch ein abstraktes Aussereinander und Alleinwirken theils der göttlichen theils der kreatürlichen Ursächlichkeit anzunehmen scheint, nehmlich beim Wunder und beim Uebel.

§ 136.

Geschichte des kirchlichen Wunderbegriffs.

Der unbefangene Glaube an die Realität aller Wunder, ausserbiblischer sogut wie biblischer, welchen mit dem ganzen Alterthum auch die Kirche theilte, beruhte auf dem dichterischen Supranaturalismus der antiken Weltanschauung, welchen *Augustin* zum dogmatischen Ausdruck brachte in der zweischneidigen Formel, dass, da der Wille Gottes eins mit der Natur jedes Dinges sei, nichts Gottgewolltes gegen die Natur sein könne, und also das Wunder bloss gegen die bekannte Natur sei.

Luther hielt die äusseren Wunder, deren Realität und historische Zweckmässigkeit zugegeben, doch für „eitel geringe und fast kindische Wunderzeichen gegen den rechten hohen Wundern“ der fortwährenden Wirkungen des Geistes Christi in der Christenheit. Auch die altprotestantische Dogmatik hat die religiöse (apologetische) Bedeutung der Wunder nie hochgestellt.

In der Neuzeit hat *Leibniz* zwar vom Standpunkte seiner religiös-deterministischen Weltanschauung die Wunder vertheidigt, aber in einer Weise, die der Aufhebung der strengen Wunder gleichkam. Letztere bestritten die Philosophen und philosophischen Theologen von mehrfachen Gesichtspunkten: *Spinoza* leugnete ihre metaphysische Möglichkeit, *Hume* ihre geschichtliche Erkennbarkeit, *Kant* ihre praktische Brauchbarkeit, *Schleiermacher* ihre religiöse Bedeutsamkeit, *Hegel* ihre geistige Beweiskraft, *Fichte* ihre wahre Christlichkeit und die kritische Theologie ihre wahre Geschichtlichkeit.

§ 137.

Kritik des Wunderbegriffs.

Das Wunder im strengen Sinn des absolut übernatürlichen Naturvorgangs (miraculum) ist sowohl seiner Wirklichkeit nach unerkennbar als seiner Möglichkeit nach undenkbar, da es als Aufhebung der gesetzmässigen Weltordnung im Widerspruch stände ebensosehr mit der erfahrungsmässigen Welterkenntniss wie mit dem dogmatischen Begriff der absoluten Vollkommenheit der schöpferisch-erhaltenden Thätigkeit Gottes.

Wohl aber hat das Wunder in dem relativen Sinn des Wunderbaren (mirabile) unanfechtbare Wahrheit in mehrfacher Hinsicht. Es bezeichnet

1) die relative Uebernatürlichkeit, die, wie überhaupt dem Geist gegenüber der Natur, so insbesondere den heilig-geistigen Vorgängen des religiösen Gemüths zukommt, in welchen „Geisteswundern“ Kern und Wurzel des biblischen Wunderglaubens zu suchen ist (vgl. § 41, 43, 44);

2) bezeichnet es das Ausserordentliche solcher Natur-Erscheinungen, welche als direkte und psychologisch vermittelte Wirkungen jener höheren Geisteszustände auf die Naturseite des Menschen unbestreitbar sporadisch vorkommen („Heilungswunder“ Jesu z. B.);

3) lassen sich darunter befassen alle solche bedeutungsvolle Vorkommnisse des Natur- und Geschichtslebens, welche, ob auch ansich aus natürlichen Ursachen völlig erklärbar, durch ihren Eindruck auf das religiöse Gemüth der Betroffenen oder weiterer Kreise diesen zum bedeutsamen Zeichen der waltenden Vorsehung werden („Vorsehungswunder“).

§ 138.

Geschichte der kirchlichen Theodicee.

Gegenüber den dualistischen Häresieen hat die Kirche das Uebel mit der göttlichen Weltregierung mittelst zweier Be-

trachtungsweisen zu vereinigen gesucht, die meist ziemlich unvermittelt neben einander traten.

Einerseits vom alttestamentlichen Vergeltungsstandpunkt ausgehend, betrachtete man die Uebel im Ganzen wie Einzelnen als positive Strafen für die von Gott zugelassene freie menschliche Verschuldung (mala culpae et poenae) — ein Gesichtspunkt, der durch *Augustin*'s Lehre vom Sündenfall und dessen Folgen für die praktische Weltschätzung der Kirche massgebend wurde.

Andererseits sah man nach dem Vorgang der griechischen Philosophie im Uebel eine blosse Negation oder Beschränktheit, die mit metaphysischer Nothwendigkeit zur Natur der endlichen Wesen als solcher gehöre und zur Vollkommenheit des Ganzen zweckdienlich sei, — eine Theorie, die mit der zwiespältigen Prädestination und der Ewigkeit der Höllenstrafen sich schwer vertrug, daher bei spekulativeren Lehrern eine Wendung zur Apokatastasis nahm (*Origenes, Gregor von Nyssa, Scotus Erigena*).

In der Neuzeit ist die Theorie von der Negativität des Uebels von *Spinoza* zum einseitigen (ateleologischen) Extrem durchgeführt, auch von *Leibniz* zum wesentlichen, obgleich nicht ausschliesslichen Gesichtspunkt der Theodicee gemacht, von der *Schelling-Hegel*'schen Spekulation aber nach *Jak. Böhme*'s Vorgang dahin vertieft worden, dass das Uebel in dem realen Widerspruch zwischen dem Fürsichsein des Besonderen und der immanenten Zweckidee des Ganzen bestehe, ein Widerspruch, der überall im Werdeprozess der natürlichen und geistigen Welt das ebenso ätiologisch unvermeidliche, wie teleologisch zum Guten aufzuhebende Mittel des allgemeinen Lebenszwecks sei.

§ 139.

Kritik der kirchlichen Theodicee (vgl. § 167).

Die moralische Betrachtung des Uebels als Straffolge menschlicher Verschuldung findet zwar ihre subjektive Rechtfertigung im Schuldgefühl, welches mit der Schuld das Leiden überhaupt zu verknüpfen nicht umhin kann. Aber als objektive

Erklärung der Uebel ist sie nur von beschränkter Geltung, da sowohl im Einzelnen der Causalzusammenhang zwischen Schuld und äusserem Uebel sich nur theilweise und selten kongruent nachweisen lässt, als auch namentlich das Dasein des Uebels im Allgemeinen nicht als accidentiell und geschichtlich geworden zu denken ist, da die Vorstellung eines anfangslosen Weltzustandes ohne Uebel sich dem verständigen Denken als abstraktes Ideal erweist. Auch das sittliche Uebel oder das Böse ist ebensowenig aus der Welt frei handelnder Wesen wegzudenken, wie das natürliche Uebel aus der Naturwelt; beides muss also zusammen mit dem Guten und auf dieses hin in der einheitlichen göttlichen Weltordnung begründet sein.

Aber mit dieser Einsicht in die metaphysische Unvermeidlichkeit der Uebel im Causalzusammenhang des endlichen Daseins verknüpft das religiöse Weltbewusstsein widerspruchslos die teleologische Betrachtung der Uebel, welche dieselben im Ganzen und Einzelnen als die gottgeordneten Mittel zur Verwirklichung der wahren geistigen Lebenszwecke des Menschen erkennt und benutzt.

§ 140.

Resultat: Begriff der Vorsehung.

Die populäre Vorstellung von einer unmittelbar persönlichen Vorsehung verwickelt in unlösbare Conflikte sowohl mit der verständigen Betrachtung der Welt überhaupt als eines gesetzmässigen Causalzusammenhangs der Erscheinungen, als auch insbesondere mit der Erfahrung der mannigfachen Weltübel, die unter jener Voraussetzung entweder an der Macht oder an der Güte Gottes Zweifel erwecken. Um also die Wahrheit des christlichen Vorsehungsglaubens gegenüber allem Fatalismus und Pessimismus sicher zu stellen, ist es nothwendig, ihren Begriff reiner zu fassen.

Unter der göttlichen Vorsehung ist zu verstehen das Walten der geordneten Allmacht und Allweisheit (§ 103 und 107), sofern dasselbe zwar nichts Einzelnes in seiner Besonderheit

derheit unmittelbar und ausser dem allgemeinen Zusammenhang der kreatürlichen Ursachen zu Gunsten besonderer endlicher Zwecke herbeiführt, wohl aber das Ganze des Weltverlaufs, einschliesslich alles Ordentlichen und Ausserordentlichen, Guten und Uebeln, mittelst der gesetzmässigen Wechselwirkung aller kreatürlichen Ursachen zum Mittel für den absoluten Weltzweck des Reiches Gottes macht.

In dem Masse, in welchem der einzelne Mensch den göttlichen Liebeszweck der Verwirklichung gottmenschlicher Lebensgemeinschaft als seine eigene wahre Bestimmung erkennt und in ihr sein höchstes Gut findet, auf welches er alle besonderen Erlebnisse als Mittel bezieht, in dem Masse erkennt er dann auch mit objektiver Wahrheit in allem Geschehen das Walten der göttlichen Vorsehung über ihm selbst und für ihn selbst (Röm. 8, 28).

Anhang:

Engel und Teufel.

§ 141.

Biblische Engellehre.

Die Engel, ursprünglich untergeordnete Götterwesen der Naturreligion, wurden vom biblischen Monotheismus zu dienenden Boten und Mittlern der wirksamen Allmacht Gottes herabgesetzt, die bei fliessender Persönlichkeit auch öfter mit Gott selbst als dessen Erscheinungsform (in Theophanien) oder als personificirte Allmachtswirkung zusammenfliessen. Als überirdische Geister haben sie ihren Wohnsitz im Himmel beim Thron Gottes, sind aber als „Heerschaar des Himmels“ auch mit den Sterngeistern verwandt. Obgleich nicht leiblos, sind sie doch vermöge ihrer feinstofflichen überirdischen Leiblichkeit den irdischen und menschlichen Existenzbedingungen enthoben, auch an geistigen Vorzügen den Menschen überlegen.

Im nachexilischen Judenthum bildete sich der Engelglaube unter persischen Einflüssen bestimmter aus: Engelnamen, Rangklassen, Schutzengel von Völkern und Einzelnen; insbesondere steigt mit der zunehmenden deistischen Kluft zwischen Gott und Welt ihre religiöse Bedeutung als Offenbarungsmittler und Träger von Heilskräften (Essenismus).

Im Neuen Testament bildet der volksthümliche Engelglaube die feststehende Voraussetzung, die in der religiösen Sage und Vision ebenso unbefangen verwerthet, als jeder dogmatischen Bedeutung ausdrücklich entleert wird, sofern gegenüber essenisch-ebjonitischem Engelkult die Engel insgesammt der geschöpflichen Welt gleichgestellt und dem einen Offenbarungsmittler Christus als Objekte seiner schöpferischen und vollendenden Wirksamkeit untergeordnet werden [1].

§ 142.

Biblische Teufellehre.

Die Teufel oder Dämonen, ursprüngliche Plagegeister und Wüstengespenster der Naturreligion, wurden im vorexilischen Hebraismus zu göttlichen Strafwerkzeugen [2] und Anklägern der Menschen [3], und unter persischem Einfluss im späteren Judenthum zu gottfeindlichen Unheilstiftern, auf deren Verführung die Sünde der Ureltern und sonst zurückgeführt wird [4].

Im Neuen Testament bildet der volksthümliche Dämonenglaube die feststehende Voraussetzung, die auch für die Vorstellung von der Heilswirksamkeit Christi von Bedeutung war. Dem in Christo erschienenen Reich Gottes tritt das Reich der Dämonen unter der monarchischen Spitze des Satan als des Gottes oder Fürsten dieser Welt [5] rivalisirend entgegen; doch blieb das monotheistische Inter-

---

[1] Col. 1, 16. 20. 2, 10. 18 f. Hebr. 1, 4—14.
[2] II Sam. 24, 16. I Kön. 22, 22.
[3] Hiob 1, 6 ff. Sach. 3, 2 ff.
[4] I Chron. 21, 1. Weisheit 2, 24. Tob. 6.
[5] II Cor. 4, 4. Joh. 12, 31. 14, 30. Matth. 12, 26.

esse theils durch die Annahme des Gefallenseins der anfänglich gutgeschaffenen Dämonen [1]) theils durch die Glaubensgewissheit ihrer siegreichen Ueberwindung am Ende gewahrt. Zum Herrschaftsbereich Satans gehört das Heidenthum [2]), dessen Götter als Dämonen betrachtet werden, und alle Gottlosen und Unglaubigen unter Juden und Christen [3]). Die dämonische Macht erstreckt sich theils aufs leibliche Leben, dessen Krankheitserscheinungen grossentheils auf Einwohnung von Dämonen (Besessenheit) zurückgeführt werden [4]), theils aufs geistliche, in welchem sie Unglaube, Irrglaube und allerlei sündige Versuchung verursacht [5]). Aber Christi Heilswerk ist der prinzipielle Sieg über Satans Macht [6]), mit welchem auch dem Gläubigen die Kraft des Sieges über satanische Anfechtung verliehen und der Gemeinde der endliche Sieg über das dämonische Weltreich verbürgt ist [7]). Das Drama der letzten Entscheidungskämpfe und endlicher Ueberwindung des teuflischen Reichs bildet den Hintergrund und Abschluss der neutestamentlichen Prophetie [8]).

§ 143.

Kirchliche Engellehre.

Der alten Kirche waren die Engel willkommener Ersatz für den gestürzten Götterhimmel und beliebter Gegenstand theologischer Reflexion, doch ohne dogmatische Fixirung. Ihr Urprung, früher noch emanatistisch gedacht, wurde bald allgemein in göttlicher Schöpfung gefunden, über deren Zeitbestimmung *Augustin* spekulirte.

---

[1]) Joh. 8, 44? II Petr. 2, 4. Jud. 6.

[2]) I Cor. 8, 5. 10, 20. Act. 16, 16.

[3]) Matth. 13, 38. Joh. 8, 44. I Joh. 3, 8.

[4]) Die evangelischen Erzählungen von „Dämonischen" oder Besessenen. Auch I Cor. 5, 5. II Cor. 12, 7. Hebr. 2, 14.

[5]) Luc. 8, 12. 22, 31. II Cor. 2, 11. 4, 4. II Tim. 2, 26. I Petr. 5, 8. Apoc. 2, 9. I Joh. 4, 3. Eph. 6, 12.

[6]) I Joh. 3, 8. Col. 2, 15. Hebr. 2, 14. Matth. 12, 28 f. Joh. 12, 31.

[7]) Jac. 4, 7. Eph. 6, 10—17. I Petr. 5, 8—10. I Joh. 4, 4.

[8]) Apoc. 20, 2—10, I Cor. 15, 24—26.

Ihre Natur dachte man von übersinnlicher Sinnlichkeit, später ganz leiblos. Ihr Wille war anfangs von wandelbarer Freiheit, dann zur Beständigkeit im Guten befestigt (anders *Origenes*). Ihr Wissen apriorisch in Gott und aposteriorisch in der Welt. Ihr Rang verschieden, sei es mit anerschaffenen oder (*Origenes*) verdienten aristokratischen Rangstufen, die von *Dionysius Areopagita* zur himmlischen Hierarchie systematisirt wurden. Ihr Geschäft: Vermittlung der göttlichen Vorsehung als Vorsteher einzelner Verwaltungsbezirke oder als Schutzengel von Völkern und Individuen. Ihre Verehrung, mit dem Heiligenkult parallelgehend, schwankte vielfach zwischen blossem Ehren und eigentlichem Anbeten.

Die Reformation hat einstimmig jedweden Engelkultus im Interesse der alleinigen Majestät Gottes und Mittlerschaft Christi verworfen. Aber bei *Luther* und seiner Kirche kam der Sinn für die Poesie des Kultus auch der Hochschätzung der Engel zu statten, während *Calvin* und seine Kirche mit der rigoristisch-verständigen Bilderscheu auch den Engelglauben auf das Pflichttheil der Schriftüberlieferung beschränkte.

In der Neuzeit hat der Rationalismus die Engel aus überweltlichen Idealwesen zu überirdischen Weltwesen auf andern Sternen verwandelt; die Spekulation aber hat in ihnen die Personifikation religiöser Ideen erkannt.

§ 144.

Kirchliche Teufellehre.

Gegenüber gnostisch-manichäischem Dualismus lehrte die Kirche einstimmig, dass die Teufel gefallene Engel und von Gott ursprünglich gut geschaffen seien. Aber über Zeit, Motive und Folgen ihres Falles giengen die Spekulationen der Väter immer vielfach auseinander. Der Glaube an die weltbeherrschende Macht des Dämonenreiches, dessen Erscheinung man in der gesammten heidnischen Welt und dessen Wirkungen man in allen äusseren und inneren Anfechtungen der Kirche sah, übte auf Glauben und Sitte der alten Kirche tiefgehenden Einfluss: um den Kampf mit Satan

drehte sich das Heilswerk Christi und dreht sich das Heilswirken der Kirche in Kultus, Askese und Disciplin.

Im Mittelalter gewann der Dämonenglaube durch die Verbindung mit dem germanischen Volksaberglauben neue Nahrung und erzeugte die Vorstellung der Teufelsbündnisse oder Hexerei, in deren krimineller Verfolgung die christlichen Kirchen ohne Unterschied des Bekenntnisses jahrhundertelang wetteiferten.

In der Neuzeit hat der Rationalismus den Dämonenglauben erst praktisch, dann auch theoretisch durch kritische Untersuchung seiner biblischen und ausserbiblischen Ursprünge erschüttert und zuletzt auf dogmatisch bedeutungslose Accommodation an Zeitvorstellungen zurückgeführt. Die Spekulation hat im Teufel die Personifikation des bösen Prinzips erkannt.

§ 145.

Kritisches Resultat.

Die Vorstellung der Engel, als überweltlicher Weltwesen, ist logisch ebenso widerspruchsvoll und undenkbar, wie psychologisch erklärbar als natürlicher Ausdruck desselben religiösen Idealismus, der die Vorstellung der Wunder oder übernatürlicher Naturvorgänge erzeugt hat; sie bedeutet also, wie diese, die ideale Seite der religiösen Weltansicht: die Welt nach Seiten ihrer Einheit mit Gott oder das Innewirken der allweisen und allgütigen Vorsehung Gottes in der Welt. Als personificirte Symbole dieser religiösen Wahrheit haben die Engel ihre bleibende Bedeutung in Poesie und Kunst des Kultus.

Die Teufel, als überweltliche Weltwesen und substantielle Existenz des Bösen ansich ein gedoppelter logischer Widerspruch, vertreten die Kehrseite des religiösen Idealismus oder die Ideewidrigkeit des empirischen Weltdaseins: die Welt nach Seiten ihres Gegensatzes zu Gott oder das Fürsichwirken des endlichen und gegensätzlichen Daseins als solchen, wie es sich als Inbegriff des Uebels darstellt. Dass das Uebel nach seinen beiden Formen, als natürliches und geistig-sittliches, in innerem Zusammen-

hang stehe und eine allgemeine, also metaphysische Macht in der Welt bilde, ist die für die kultische Praxis bedeutsame Wahrheit der Teufelvorstellung.

Dritter Abschnitt.

Vom Menschen.

§ 146.

Christliche Lehre vom Menschen im Allgemeinen.

Wie in der christlichen Weltansicht die beiden Seiten zusammengehören: ihr Von und für Gott sein und ihr Nicht Gott sondern endlich sein, welche sich in den dogmatischen Vorstellungen der ursprünglichen Vollkommenheit, der Wunder und der Engel einerseits und der erfahrungsmässigen Schlechtigkeit sowie der Dämonen andererseits gegensätzlich scheiden: ebenso gehören in der christlichen Lehre vom Menschen die Seite der Gottebenbildlichkeit und die der ungöttlichen Natürlichkeit wesentlich zwar zusammen, sind aber wiederum in den dogmatischen Vorstellungen des vollkommenen Urzustandes und der vollkommenen Sündenverderbniss in einseitigen Abstraktionen gegen einander fixirt, aus welchen sich mehrfache Widersprüche ergeben. Die Lösung dieser letztern durch die wahre innere Synthese der beiden gleichwesentlichen Seiten ist die Aufgabe der Glaubenslehre, welche sie von jeder der beiden Seiten aus in Angriff zu nehmen hat.

Erstes Hauptstück.

Der Mensch als Geschöpf und Ebenbild Gottes.

§ 147.

Biblische Lehre vom Wesen des Menschen.

Nach allgemein biblischer Lehre hat Gott den Menschen als Gipfel und Ziel der Schöpfung zu seinem irdischen Abbild ge-

schaffen und zur Herrschaft über die Erde in Gemeinschaft mit Gott bestimmt.

Entstanden aus Erdenstoff und Gottesgeist zusammen, ist der Mensch die persönliche Einheit von Leib und Seele; der Leib (σῶμα) die aus Erdenstoff oder Fleisch bestehende Aussenseite oder Erscheinungsform, die Seele (ψυχή) die aus der Lebenskraft des Gottesgeistes hervorgegangene, daher wenigstens potentiell und formal geistige Innenseite oder Ichheit, die im Herzen (καρδία) den Mittelpunkt ihres Empfindungs- und Trieblebens, im Sinn (νοῦς) das geistige Vermögen der vernünftigen Selbstbestimmung und damit die formale Empfänglichkeit für Aufnahme des realen Gottesgeistes (πνεῦμα) zum eigenen Geistwerden hat.

Als Erdenwesen ist der Mensch Fleisch (σάρξ) und theilt das Loos alles Fleisches [1], als intelligente Seele aber ist er Ebenbild Gottes, worunter die heilige Schrift theils im Allgemeinen die den Menschen vom Thier unterscheidende höhere gottähnliche Würde und Herrschaftsstellung versteht, welche der menschlichen Gattung von der ersten Schöpfung an zukommt [2], theils insbesondere die religiös-sittliche Vollkommenheit realer göttlicher Geistigkeit, zu welcher der Mensch von Anfang zwar die Bestimmung in sich trägt, deren Verwirklichung aber erst durch die Neuschöpfung in Christo erfolgt [3].

§ 148.

Biblische Lehre vom Urstand.

Der ursprüngliche Zustand der Menschen war nach der alttestamentlichen Erzählung (Gen. 2 und 3) das goldene Zeitalter der harmlosen Harmonie mit der Natur und mit Gott und der kindlichen Unschuld, aber nicht der Heiligkeit — denn sie waren

[1]) Joh. 3, 6. I Cor. 15, 50. Gen. 3, 19. Jes. 40, 6.

[2]) Gen. 1, 26. 3, 5. 22. 5, 7. Ps. 8, 6 f. Sirach 17, 3 ff. Act. 17, 28. I Cor. 11, 7. Jac. 3, 9.

[3]) Matth. 5, 48. Col. 3, 10. Eph. 4, 24. I Cor. 15, 49. Röm. 8, 29. Joh. 17, 23 ff. II Ptr. 1, 4.

unerprobt, und nicht der Erkenntniss noch Unsterblichkeit, welche beide erst als Folgen des Genusses von den Bäumen der Erkenntniss und des Lebens zu erlangen waren.

Sonst finden sich in der Schrift keine direkten Aussagen über den Urstand. Indirekt aber lässt sich aus der paulinischen Lehre von der anfänglichen Priorität des fleischlichen Menschen (I Cor. 15, 45 ff.) und von der Entwicklung der Sünde aus der im Fleische verborgenen Begierde (Röm. 7, 7 ff. — auf Gen. 3 anspielend) der Schluss ziehen, dass er den Urzustand als den der natürlichen (vorsittlichen) Unschuld, aber nicht der Vollkommenheit betrachtet hat.

§ 149.

Katholische Lehre vom Menschen.

In der voraugustinischen Kirche war die Ansicht vom Wesen, Ursprung und Urstand des Menschen der freien theologischen Spekulation anheimgestellt. Während *Origenes*, die biblische Erzählung allegorisch umdeutend, nach *Plato* den Ursprung der Seelen in einem Herabsinken aus der Präexistenz in die irdische Leiblichkeit suchte, vertrat *Tertullian* und nach ihm die Mehrzahl der abendländischen Väter, auch *Augustin* (nicht ohne Schwanken) die traducianische Theorie von der Entstehung der Seelen; gleichwohl kam die kreatianische, als Gottes und des Menschen würdiger, zur kirchlichen Geltung. Das göttliche Ebenbild verstand man seit den Alexandrinern in dem doppelten Sinn: theils als die anerschaffene geistige Anlage des Menschen (εἰκών, imago), theils als die vollkommene Gottähnlichkeit, zu deren Verwirklichung durch religiös-sittliche Ausbildung der Mensch bestimmt ist (ὁμοίωσις, similitudo). Mit dieser Unterscheidung von Anlage und Entwicklung hieng zusammen eine besonnene Ansicht vom Urstand als einer Zeit kindlicher Unschuld, aber weder sittlicher noch intellektueller noch physischer Vollkommenheit.

Erst *Augustin* erhob den Urstand, als Folie zur vollkommenen Verdorbenheit der natürlichen Menschheit seit dem Fall, zu einem Zustand ursprünglicher Vollkommenheit, der sich vom absoluten

Ideal nur durch die Möglichkeit des Verlustes der Sündlosigkeit und Unsterblichkeit und des beide bedingenden göttlichen Beistandes unterschied („posse non peccare, posse non mori").

Da aber, was verloren geht, nicht zur Gattungsnatur selber gehören kann, so betrachteten die Scholastiker die ursprüngliche Vollkommenheit (justitia originalis et immortalitas) als eine zur blossen Natürlichkeit hinzugekommene übernatürliche Gnadengabe, durch deren Verlust die menschliche Natur nicht verändert wurde, und *Thomas* unterschied zwischen der Gottebenbildlichkeit der Natur (die immer da ist), der Gnade (die verloren gieng und wieder geschenkt wird) und der Herrlichkeit (die bleiben wird). Die Formel des *Tridentinum*[1]) hält sich in diplomatischer Unbestimmtheit.

§ 150.

Altprotestantische Lehre vom Menschen.

Die altprotestantische Dogmatik beschreibt das Wesen des Menschen als des Objekts der Erlösung unter der Form von den zwei Ständen vor und nach dem Fall oder vom status integritatis et corruptionis.

Der status integritatis oder Urstand bestand in dem anerschaffenen Ebenbild Gottes. Dieses besteht 1) in der prinzipalen Vollkommenheit der Seele: ihrer Uebereinstimmung mit Gott in wahrer Erkenntniss, heiligem Willen und reinen Trieben, was zusammen die justitia originalis bildet; 2) in der sekundären Vollkommenheit des Leibes: Freiheit von Leiden und Tod; 3) in der Herrschaft über die irdische Kreatur, besonders über die Thiere[2]).

---

[1]) *Trid.* Sess. V: Primum hominem in paradiso sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse.

[2]) Perfectiones principales imaginem Dei constituentes fuerunt: excellens scientia intellectus, perfecta sanctitas et libertas voluntatis, sincera puritas appetitus sensitivi et suavissimus quasi concentus affectuum cum dictamine intellectus et regimine voluntatis, sapientiae, sancti-

Diess Bild Gottes ist nicht eine von aussen zur menschlichen Natur hinzukommende übernatürliche Gabe, sondern der menschlichen Natur ursprünglich zugehörig, doch nicht als unverlierbare essentielle, sondern als verlierbare (weil faktisch im Fall verlorene) accidentielle Eigenschaft [1]).

Die auch von *Luther* und der *Apologie* angedeutete Unterscheidung zwischen der Potenzialität des anerschaffenen und der Aktualität des erst auszubildenden Ebenbildes [2]) hielten die reformirten Dogmatiker fest, die lutherischen nicht; doch unterschieden auch diese zum Theil von dem (verlorenen) Ebenbild im eigentlichen oder speciellen Sinn das (nicht verlorene) Ebenbild im uneigentlichen oder allgemeinen Sinn der formal geistigen Anlage der menschlichen Seele [3]).

Ueber Traducianismus und Kreatianismus wurde keine kirchliche Doktrin statuirt, doch neigten die Lutheraner mehr zum erstern und die Reformirten zum letztern.

---

tati et puritati Dei, pro captu hominis primi, conformes. Perfectiones minus principales sunt corporis nulla peccati labe infecti immunitas a passionibus corruptivis, ejusdem immortalitas et plena imperandi creaturis sublunaribus, inprimis bestiis, potestas (*Hollaz*).

[1]) Imago Dei non quidem naturam primi hominis per modum partis essentialis constituit neque ex natura ejusdem per se et necessario velut proprium inseparabile emanavit: attamen naturalis fuit, quia per creationem cum ipsa hominis natura esse coepit et per naturalem generationem ad posteros propagari potuit (*Hollaz*).

[2]) *Luther* zu Gen. 2, 17: Puerilem innocentiam voco, quia fuit medius Adam, qui tamen poterat decipi et cadere. *Apol. Conf.* p. 53: Justitia originalis habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona: notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei, aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi.

[3]) Imago Dei bifariam sumitur: generaliter, ἀκύρως et abusive pro generali quadam analogia aut convenientia cum Deo; specialiter, κυρίως et proprie pro excellenti et simillima conformitate cum Deo archetypo. (*Hollaz*). Imago improprie accipitur pro ipsa essentia animae, intelligendi et volendi facultate praeditae (*Quenst.*).

§ 151.

Neuere Theorieen.

Nachdem die Socinianer und Arminianer und Rationalisten mit exegetischen und rationellen Gründen die kirchliche Lehre von der justitia originalis bekämpft hatten, erhoben sich seitens der Naturwissenschaft neue Angriffe, die Anfangs nur gegen die biblische Vorstellung von den Anfängen der Menschheit, später aber auch gegen die prinzipiellen Grundlagen der christlichen Lehre vom Menschen gerichtet waren, indem sein Ursprung, statt in Gott, in der Materie gesucht wurde.

Hiegegen vermittelte die spekulative Philosophie und Theologie die Idee der Kirchenlehre mit dem Recht der verständigen Kritik dadurch, dass sie in der Vollkommenheit des Urstandes den wahren Begriff des Menschen unter der unwahren Form eines ersten Zustandes vorgestellt sah.

§ 152.

Resultat. Ursprung und Wesen des Menschen.

Allem Materialismus, gnostischem Dualismus oder mechanischem Monismus (Darwinismus) gegenüber lehrt die Kirche mit Recht, dass der Mensch, jeder Einzelne und die Gattung, von Gott und zum irdischen Abbild Gottes geschaffen sei.

Aber wie bei den Einzelnen der göttliche Ursprung die natürliche Vermittlung nicht ausschliesst (der Kreatianismus, der den ersteren betont, hat sich mit dem Traducianismus, der auf letztere reflektirt, zu verbinden): so bildet auch für die Gattung im Ganzen der Ursprung aus göttlicher Schöpferthätigkeit keinen Gegensatz zur natürlichen Vermittlung und kann also die Wahrheit der kirchlichen Anschauung vom Menschen ungefährdet mit den wissenschaftlichen Forschungen über die Vorgeschichte der Menschheit zusammenbestehen.

Der Mensch ist der aus Gott hervorgegangene und durch die Natur vermittelte endliche Geist, eine aus der Naturgrundlage des

Leibes zur wirklichen Geistigkeit sich entwickelnde persönliche Seele. In seiner Anlage und Bestimmung zum wirklichen Geistsein besteht seine Gottebenbildlichkeit im allgemeinsten Sinn.

§ 153.

Urstand des Menschen.

Die kirchliche Vorstellung vom vollkommenen Urstand beruht auf der Vereinerleiung von wesentlicher Urbestimmung und zeitlichem Urzustand.

Die wesentliche d. h. im Wesen des Menschen von Gott angelegte Urbestimmung des Menschen ist die Gottmenschheit oder die vollkommene Aehnlichkeit und Gemeinschaft mit Gott und Herrschaft über die Welt in der Erkenntnis, Heiligkeit und Seligkeit eines wahren Gotteskindes. Aber diese religiös-sittliche Vollkommenheit kann ihrer Natur nach nur Resultat des durch die Freiheit des Menschen selbst vermittelten Heilsprozesses, nicht unmittelbares Schöpfungsprodukt und Anfangszustand sein; wie auch in der Schrift die ewige göttliche Heilsbestimmung nicht an den ersten, sondern an den zweiten Adam geknüpft erscheint [1].

Der zeitliche Urzustand war der einer relativen kindlichen Unschuld oder sittlich indifferenten Natürlichkeit, welche zwar die reale Potenz der Gottmenschheit schon in sich trug, so aber, dass deren Verwirklichung sich nicht ohne Kampf mit dem natürlichen Gegensatz vollziehen konnte.

Das göttliche Ebenbild war also zwar auch schon im Urstand vorhanden, aber theils nur als Potenz zur realen gottmenschlichen Geistigkeit, theils als wirkliche, aber nur formale oder natürlich-menschliche Geistigkeit der persönlichen Seele (Vernunft und Selbstbestimmung) — imago impropie s. generaliter dicta; hingegen als Wirklichkeit gottmenschlichen Geistes (imago proprie s. specialiter dicta) ist es erst im zweiten Adam erschienen und zum neuen Prinzip der Geistesmenschheit des Reiches Gottes geworden.

---

[1] I Cor. 15, 22. 45 ff. Röm 8, 29. 11, 32. Eph. 1, 4. 4, 24. Col. 3, 10.

Zweites Hauptstück.

Der Mensch im Zwiespalt mit Gott, die Sünde.

§ 154.

Alttestamentliche Lehre von der Sünde.

Die Sünde ist die im Ungehorsam gegen Gott sich bethätigende Eigenwilligkeit des Menschen, als That Uebertretung der positiven göttlichen Ordnung, als Gesinnung und habituelle Praxis theils Gottvergessenheit in fleischlichem Leichtsinn, theils falscher, heuchlerischer Gottesdienst, theils endlich in höchster Potenzirung trotzige Empörung wider Gott.

Die Allgemeinheit der Sünde wird schon vom Alten Testament als Erfahrungsthatsache ausgesprochen[1]) und auf die Schwachheit und Hinfälligkeit der menschlichen Fleischesnatur zurückgeführt[2]). Doch ist dadurch weder die Mannigfaltigkeit der Stufenunterschiede zwischen Gerechten und Ungerechten noch die Freiheit der einzelnen Sündenthat ausgeschlossen[3]), ausgenommen einzelne Fälle gänzlicher Verstockung in und zur Sünde.

Ueber den Ursprung der Sünde giebt das Alte Testament keine lehrhafte Erklärung, auch nicht in der Erzählung Gen. 3, wo die erste menschliche Sünde in typischer Gleichartigkeit und unter wesentlich denselben Voraussetzungen wie in allen spätern Sündenfällen geschildert, aber keinerlei Veränderung der menschlichen Natur zufolge der ersten Sünde gelehrt wird.

Die Sünde als Verschuldung gegen Gott hat zur Folge die Reaktion seines heiligen Willens oder seinen Zorn, der in strafendem Gericht über den Sünder sich bethätigt. Die Büssung der Schuld beschränkt sich nach älterer Theorie nicht auf die unmittelbar Schuldigen, sondern erstreckt sich auf den solidarisch haft-

---

[1]) Gen. 6, 5. 8, 21. Prov. 20, 9.

[2]) Gen. 6, 3. Hiob 4, 17 ff. 14, 1—4. 15, 14 ff. 25, 4 ff. Ps. 103, 14. 51, 7.

[3]) Gen. 4, 6.

baren Kreis derselben. Erst von den exilischen Propheten *Jeremias* und *Ezechiel* wird die strafende Vergeltung auf die schuldige Persönlichkeit beschränkt[1]) und das Leiden der schuldlosen Gerechten von *Deutero-Jesaias* als stellvertretende Sühnung betrachtet[2]).

Der Tod als natürliches Ende gilt dem älteren Hebraismus noch nicht als Sündenstrafe, sondern als natürliche Folge der menschlichen Fleischesnatur[3]). Nur früher und böser Tod ist Gericht des Gottlosen[4]), langes Leben Lohn des Gerechten. Erst die spätere jüdische Theologie betrachtete den Tod überhaupt als die durch Satans Verführung bewirkte Folge des Sündenfalls[5]).

§ 155.

Neutestamentliche Lehre von der Sünde.

Im Neuen Testament wird mit der Verinnerlichung des religiösen Verhältnisses überhaupt auch die Sünde tiefer aufgefasst: als Widerspruch nicht mehr bloss des menschlichen Thuns mit dem positiven göttlichen Gebot, sondern weiter zurück auch schon seines natürlichen fleischlichbestimmten Seins mit seiner göttlichen Geistesbestimmung.

Der Widerstreit zwischen Fleisch und Geist[6]), und zwar näher die Uebermacht des Fleisches d. h. des in der materiellen Naturseite des Menschen wurzelnden sinnlich-selbstischen Naturtriebes über den seiner geistigen Persönlichkeit (νοῦς, ἔσω ἄνθρωπος) innewirkenden guten Geistestrieb[7]), ist eine ursprüngliche, mit Adam begonnene und schlechthin allgemeine Gattungsbeschaffenheit[8]), welche der Selbstbestimmung aller Einzelnen

[1]) Ezech. 18. 33, 12ff. Jerem. 31, 29f.
[2]) Jes. 53.
[3]) Gen. 3, 19. Hiob a. a. O. Ps. 103, 14ff. Jes. 40, 6ff. Pred. 3, 19ff.
[4]) Ps. 90, 7. 102, 25. 73, 18ff. u. a.
[5]) Weisheit 2, 24.
[6]) Gal. 5, 17. Röm. 8, 7.
[7]) Röm. 7, 18—24. Matth. 26, 41.
[8]) Joh. 3, 6. Röm. 3, 23. 5, 12—19. I Cor. 15, 22. 45ff.

vorausgesetzt und durch dieselbe nicht aufzuheben, einen Zustand der Unfreiheit und des Unheils oder der Erlösungsbedürftigkeit begründet.

Aus dieser natürlichen, mit seiner Fleischesnatur dem Menschen angebornen Sündhaftigkeit gehen auf den Reiz des verbietenden Gesetzes die versuchlichen Begierden hervor, welche ansich übermächtig und noch durch dämonische Einflüsse verstärkt, des persönlichen Willens sich bemächtigen und damit zu wirklichen, auch formal schuldbaren Sünden werden, die das Geknechtetsein des natürlichen Menschen unter eine seinem wahren Wesen fremde Macht zur subjektiv wie objektiv gesteigerten Erscheinung bringen [1]).

Als eine von Adam an über die ganze Menschheit verbreitete und durch das persönliche Sündigen der einzelnen Individuen und Generationen gesteigerte Macht, die im Satan ihre einheitliche Spitze hat, bildet die Sünde das gottfeindliche Weltreich [2]), das doch im Ganzen der göttlichen Weltregierung auch wieder zum aufzuhebenden Moment und dienstbaren Mittel des absoluten Heilsplans Gottes herabgesetzt ist [3]).

Das Gericht der Sünde ist der Tod im allgemeinsten Sinn, als die in der Ausschliessung aus Gottes Lebensgemeinschaft sich vollziehende Erfahrung ihrer wesentlichen Gottwidrigkeit, die insofern ebensosehr als ihre eigene Frucht und Ziel ihrer natürlichen Entwicklung, wie als Gottes Strafe zu betrachten ist [4]). Der Strafcharakter des leiblichen Todes hört für die dem Gerichtsstand der Sünde Entnommenen auf [5]).

§ 156.

Voraugustinische und augustinische Lehre von der Sünde.

Während die ganze griechische Kirche, gegenüber gnostischem Dualismus und Naturalismus das sittliche Interesse betonend, an

---

[1]) Röm. 7, 7—14. Jak. 1, 14 f. Eph. 6, 12. Gal. 5, 19 ff.

[2]) Joh. 8, 44. 12, 31. 17, 14. I Joh. 3, 8. 2, 15. II Cor. 4, 4. Matth. 12, 26. 13, 38.

[3]) Röm. 9—11.

[4]) Gal. 6, 8. Röm. 8, 6—13. 6, 21 ff. 5, 12. ff.

[5]) Phil. 1, 21. Röm 14, 8. 8, 38. II Cor. 4, 10—5, 8.

der Freiheit des Menschen zum Guten streng festhielt und die Folgen des adamitischen Sündenfalls nur im leiblichen Tod, Verstärkung der Sinnlichkeit und üblem Beispiel fand, kam in der abendländischen Kirche schon seit *Tertullian* und *Cyprian* die Anschauung von einer durch Adams Fall entstandenen und sich vererbenden Verderbung der Natur auf, doch noch ohne Leugnung des natürlichen Guten im Menschen.

Als aber *Pelagius* die griechische Anschauung von der Freiheit des natürlichen Menschen bis zur Aufhebung der Erlösungsbedürftigkeit überspannte, sah *Augustin* hierin nicht bloss eine Gefährdung des christlichen Prinzips der göttlichen Gnade, sondern auch eine Entwerthung der positiven kirchlichen Gnadenanstalt, und begründete daher den Anspruch der Kirche auf ausschliessliche Heilsmittheilung durch das Dogma von der völligen Heillosigkeit der natürlichen Menschheit, welche er mit der ursprünglichen Vollkommenheit vermittelte durch die Theorie, dass Adams Fall für ihn und für die in ihm substantiell mithandelnde gesammte Gattung eine gänzliche Verderbniss der menschlichen Natur, Verlust der Freiheit zum Guten und ungeordnete Herrschaft der concupiscentia bewirkt habe — ein Zustand, der als Strafe für Sünde zugleich selber strafwürdige Sünde sei, deren Schuld nur durch die Taufe zu tilgen, allen Nichtgetauften zur ewigen Verdammniss angerechnet werde.

§ 157.

Katholische Lehre von der Sünde.

Zwar wurde der Pelagianismus nicht bloss in der Person des *Pelagius* selbst (Synoden zu Karthago und Rom 412—418) kirchlich verworfen, sondern auch in den Vermittlungsformeln der Semipelagianer *Cassianus* und *Faustus von Reji* nach längerem Schwanken abgewiesen (Synoden zu Arausio und Valentia 529).

Aber in der Scholastik herrschte doch durchgängig eine semipelagianische Richtung, wobei die Einen (*Abälard, Skotus*) näher zu *Pelagius* neigend die Erbsünde nur in den Verlust der über-

natürlichen Gnadengabe (spoliatio), die Andern (*Lombardus*, *Thomas*) mehr augustinisch in eine Verwundung (vulneratio) der menschlichen Natur setzten, wodurch die natürlichen Kräfte der Seele in Unordnung gerathen und die Freiheit zum Guten geschwächt worden, doch nicht gänzlich verloren gegangen sei. Auch wurde die augustinische Behauptung der Verdammlichkeit der Erbschuld betreffs der ungetauften Kinder allgemein, betreffs der Heiden wenigstens theilweise (*Abälard*) gemildert.

Das Concil zu Trient lehrte absichtlich unbestimmt, dass durch Adams Fall die ursprüngliche Gerechtigkeit verloren und die Freiheit geschwächt, aber keineswegs vernichtet, sondern nur der Unterstützung durch die Gnade bedürftig sei. In der katholischen Dogmatik blieb die scholastische Theorie stehend, wonach die Erbsünde auf das Erbübel des Verlustes der übernatürlichen Gnadengabe reducirt und ein Widerspruch der Naturbeschaffenheit des Menschen mit seiner Idee geleugnet wird.

§ 158.

Reformatorische und altprotestantische Lehre.

Gegenüber dem, den Ernst der Sündenerkenntniss und der Erlösungsbedürftigkeit abschwächenden katholischen Pelagianismus erneuerte die Reformation den strengeren augustinischen Begriff der Erbsünde: Das peccatum originale besteht nicht bloss im Verlust übernatürlicher Gnadengaben sondern in der gänzlichen Verderbung der menschlichen Natur selbst[1]), nehmlich 1) negativ: im Verlust des göttlichen Ebenbildes, aller geistlichen Kräfte[2]), jeder Freiheit zum wahrhaft Guten oder zur

[1]) *Form. Conc.* p. 640: Peccatum originale non tantummodo est totalis carentia seu defectus omnium bonorum in rebus spiritualibus ad Deum pertinentibus, sed etiam loco imaginis Dei amissae intima, pessima, profundissima, instar cujusdam abyssi, inscrutabilis et ineffabilis corruptio totius naturae, inprimis superiorum et principalium animae facultatum.

[2]) *Conf. Aug.* p. 9 f.: Post lapsum Adae omnes homines secundum naturam propagati nascuntur cum peccato h. e. sine metu Dei, sine

gottgefälligen Gesinnung, indem nur noch die Freiheit zum Bösen und die zur bürgerlichen Rechtlichkeit im äussern Thun und Lassen geblieben ist[1]; 2) positiv: in der prava concupiscentia, welche nicht bloss Unordnung der sinnlichen Kräfte, sondern gottwidrige Gesinnung, daher wahrhaft Sünde und verdammlich für alle Nichtwiedergeborenen ist, und auch in den Wiedergeborenen als zu bekämpfende Sünde des fleischlichen Sinnes doch ohne verdammliche Schuld zurückbleibt[2]. — Dieser Zustand ist von Adams Fall aus durch Imputation desselben und durch natürliche Vererbung[3] zur allgemeinen Naturbeschaffenheit der menschlichen Gattung geworden, doch bildet er nicht die Substanz des Menschen[4]. — Aus der Wurzel des angeborenen und allgemeinen peccatum originale entspringen bei

---

fiducia erga Deum et cum concupiscentia et hic morbus seu vitium originis vere est peccatum damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his, qui non renascuntur.

[1] *Conf. Aug.* p. 14: De libero arbitrio docent, quod humana volun tas habeat aliquam libertatem ad efficiendam civilem justitiam et deligendas res rationi subjectas: sed non habet vim sine Spiritu S. efficiendae justitiae Dei seu spiritualis. Quamquam externa opera aliquo modo efficere natura possit — potest enim continere manus a furto, a caede: tamen interiores motus non potest efficere, ut timorem Dei, fiduciam erga Deum, castitatem, patientiam. *Form. Conc.* p. 656: Homo ad bonum prorsus mortuus est, ita ut in hominis natura post lapsum ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit. 661: In spiritualibus et divinis rebus, quae ad animae salutem spectant, est instar statuae salis, immo est similis trunco et lapidi.

[2] *Apol.* p. 56: Lutherus semper ita scripsit, quod baptismus tollat reatum peccati originalis, etiamsi materiale peccati maneat, videlicet concupiscentia. Addidit etiam de materiali, quod Spiritus S. datus per baptismum incipit mortificare concupiscentiam.

[3] Tenemur imputatione reatus legalis, propagatione pravitatis naturalis, participatione culpae actualis („in quo omnes peccavimus") (*Quenst.*).

[4] *Form. Conc.* p. 652: Categorice fatendum est, peccatum non esse substantiam sed accidens.

allen Heranwachsenden die peccata actualia als besondere Verschuldungen gegen Gottes heiligen Willen und als Ursachen besonderer zeitlicher und ewiger Strafen.

Die reformirten Symbole stimmen mit den lutherischen in der allgemeinen Beschreibung der Erbsünde [1]) wenn auch mit massvollerer Haltung im Einzelnen, überein. Der „Supralapsarismus“ *Zwingli's* und *Calvin's* [2]) und einzelner späterer Dogmatiker ist nicht Kirchenlehre geworden. Ganz singulär blieb *Zwingli's* Auffassung der angeborenen Sündhaftigkeit als des natürlichen bösen Hanges der über die Gottesliebe übermächtigen Selbstliebe, welcher Hang nicht eigentlich selber Sünde, sondern die Wurzel derselben und insofern Krankheit sei, aber ohne verdammliche Schuld, daher auch Möglichkeit der Seligkeit für Heiden [3]).

§ 159.

Neuere Theorieen.

Nachdem die kirchliche Lehre von den Folgen des Sündenfalls schon von der Verstandeskritik der Socinianer und Arminianer zersetzt worden war, haben die Rationalisten die Bedeutung der Erbsünde auf die angeborene Macht der sinnlichen Triebe und auf den verstärkenden Einfluss des bösen Beispiels zurückgeführt, wobei die wesentliche Güte der menschlichen Natur und die indeterministische Freiheit zum Guten vorausgesetzt war.

---

[1]) *Conf. Helv. II* c. 8: Peccatum originale intelligimus esse nativam hominis corruptionem ex primis nostris parentibus in nos omnes propagatam, qua concupiscentiis pravis immersi, a bono aversi, ad omne malum propensi, pleni omni nequitia, contemtu et odio Dei, nihil boni ex nobis ipsi facere immo ne cogitare quidem possumus. Damnamus omnes qui Deum faciunt auctorem peccati.

[2]) *Calvin*, inst. III, 23, 8: Cadit homo Dei providentia sic ordinante, sed suo vitio cadit.

[3]) *Zwingli* de pecc. orig.: Est igitur ad peccandum amore sui propensio peccatum originale, quae quidem propensio non est proprie peccatum, sed fons quidam et ingenium (morbus, „Bresten“).

Nach dem Vorgang tieferer Denker, wie *Jakob Böhme* und *Lessing*, hat dann wieder die neuere Philosophie, zwar unter Preisgebung der buchstäblichen Vorstellung von Sündenfall und Vererbung, im kirchlichen Dogma doch den wahren Gedanken gefunden, dass die Menschheit, wie sie von Natur ist, ihrer Idee nicht entspreche, sondern sich in einem Zustand sittlicher Verkehrtheit befinde, welche *Kant* bezeichnete als das von einer unerklärlichen That der intelligiblen Freiheit herstammende radikale Böse, *Fichte* als die natürliche Trägheit des empirischen Ich gegenüber seiner idealen Bestimmung, *Schelling* als den im göttlichen Grund präformirten und durch intelligible Selbstbestimmung verwirklichten Widerstreit des kreatürlichen Eigenwillens mit dem Universalwillen der göttlichen Liebe, *Hegel* als die Selbstentzweiung des subjektiven Geistes mit seinem ansich seienden Wesen, welche in seiner Entwicklung zum wirklichen und freien Geist ein unvermeidliches aber aufzuhebendes Moment bilde, *Schleiermacher* als die im Vorauseilen der Sinnlichkeit vor dem Geist begründete und nur durch die Erlösung aufzuhebende Schwäche des Gottesbewusstseins, die als Gesammtthat zugleich Gesammtschuld des menschlichen Geschlechts, aber auch in Adam schon Voraussetzung, nicht erst Folge der Sünde gewesen sei.

§ 160.

Kritisches Resultat.

Dem Pelagianismus und Rationalismus gegenüber, dessen optimistische Ansicht vom Menschen ebensosehr der Erfahrung wie der christlichen Erlösungsidee widerspricht, liegt das Recht der Kirchenlehre in der Wahrheit, dass der Menschheit nach ihrer natürlichen Bestimmtheit die Sündhaftigkeit als ein allgemeiner und ursprünglicher, der freien Selbstbestimmung jedes Einzelnen immer schon vorausgehender und durch dieselbe nie aufzuhebender, natürlicher Hang der selbstischen gottwidrigen Eigenwilligkeit zukomme und einen Zustand der Erlösungsbedürftigkeit für das ganze Geschlecht begründe.

Aber indem diese Sündhaftigkeit, welche am wirklichen Menschen nur die eine Seite, die der Naturbestimmtheit („Fleisch“), ausmacht und als solche stets untrennbar zusammenbesteht mit seiner gottebenbildlichen Geistesanlage, von der Dogmatik dargestellt wird als der ganze Zustand des gefallenen Menschen, wie er an die Stelle des verlorenen Gottesebenbildes getreten sei, so zerfällt ihr die eine und immerwährende zweiseitige Wirklichkeit des Menschen in die zwei aufeinanderfolgenden Zustände von gleichsehr unwirklicher, weil abstrakter Einseitigkeit: erst das abstrakte Ideal der justitia originalis, welches als Anfangszustand undenkbar ist (§ 153), und dann das abstrakte Zerrbild des status corruptionis, welches im Widerspruch steht ebensosehr mit der thatsächlichen Erfahrung wie mit der biblischen Beschreibung des natürlichen Menschen (Röm. 7), und welches zur manichäischen Aufhebung der Erlösungsfähigkeit führen würde. Alle Schwierigkeiten der kirchlichen Sündenlehre lassen sich zurückführen auf diese im doppelsinnigen Begriff des „natürlichen Menschen“ versteckte Verwechselung zwischen dem Menschen, wie er nach seiner Naturseite ist und dem Menschen, wie er von Natur d. h. ohne die christliche Heilsmittheilung ist.

§ 161.

Fortsetzung: Sündenfall.

Der Grund der allgemeinen Sündhaftigkeit kann nicht gesucht werden in den verderblichen Folgen der ersten Sünde der Ureltern, da die Vorstellung sowohl eines Falls aus anfänglicher Sündlosigkeit als auch der leiblich und geistlich korrumpirenden Folgen desselben für die ganze Gattung sich in unlösliche Schwierigkeiten vom anthropologischen wie vom theologischen Gesichtspunkt aus verwickelt.

Die Erzählung vom Sündenfall (Gen. 3) ist daher als erste Erscheinung der schon vorhandenen menschlichen Sündhaftigkeit und (nach Röm. 7) als typisches Beispiel des Sündigwerdens aller Einzelnen zu betrachten und lehrhaft zu verwerthen.

§ 162.

Indeterminismus und Prädeterminismus.

Die indeterministische Erklärung der Sünde aus der freien Willensentscheidung aller einzelnen Menschen setzt die psychologisch und ethisch unmögliche Abstraktion eines liberum arbitrium indifferentiae voraus, erklärt nicht die erfahrungsmässige Allgemeinheit und Ursprünglichkeit der Sünde (das Wahre an der „Erbsünde"), und macht durch die pelagianische Auffassung der Freiheit die Erlösung überflüssig.

Der Prädeterminismus, welcher die Sünde aus freier Willensentscheidung in der Präexistenz herleitet, verbindet die Fehler des Indeterminismus mit gnostischer Mythologie, welche im thatsächlichen sittlichen Bewusstsein der Menschheit keinen Anhalt findet.

§ 163.

Erbsünde.

Der Grund der menschlichen Sünde liegt weder in einer willkürlichen direkten göttlichen Anordnung (supralapsarisch), noch in einer die göttliche Ordnung durchkreuzenden menschlichen Willkürthat (infralapsarisch), sondern er liegt in der im allgemeinen Schöpfungswillen Gottes mitgeordneten Anlage der menschlichen Freiheit, welche sich aus ihrer Gebundenheit im Naturtrieb zum realen geistigen Freisein nur erheben kann durch die thatsächliche Selbstunterscheidung von der als Gesetz erfahrenen Geistesbestimmung.

Indem das anfangs bloss natürliche und sittlich indifferente Streben der Naturtriebe nach Selbstbefriedigung durch den Widerstand des verbietenden Gesetzes zur eigenwilligen Selbstbehauptung gesteigert wird, erfährt das erwachende sittliche Bewusstsein zugleich mit der Gesetzeserkenntniss immer auch schon das Widerstreben des natürlichen Trieblebens gegen die Gesetzesgeltung als den bösen Hang gesetzwidrig eigenwilliger Selbstsucht, der als ursprüngliche Naturmacht aller freien Selbstbestimmung vorausgeht und motivirend sie beeinflusst (Röm. 7, 7 ff.).

Diese in der menschlichen Natur ansich begründete allgemeine Sündhaftigkeit wird aber bei jedem Einzelnen noch verstärkt durch die abnormen Einflüsse der sündigen Gemeinschaft, welche theils als besondere üble Neigungen im Naturzusammenhang der Generationen sich vererben, theils als böse Beispiele und versuchliche Macht sittlich verkehrter Verhältnisse im gesellschaftlichen Wechselverkehr eine zur Sünde prädisponirende Macht auf den Einzelnen ausüben.

Der Inbegriff aller dieser allgemeinen und besonderen, angeborenen und angebildeten Prädispositionen zur Sünde ist das Wesen der „Erbsünde" (peccatum oder besser vitium originale).

§ 164.

Wirkliche Sünde.

Aus der vor der aktuellen Persönlichkeit jedes Menschen durch Natur und Gesellschaft voraus begründeten potentiellen Sündhaftigkeit oder „Erbsünde" entwickeln sich auch bei allen zum wirklichen Personleben Heranwachsenden wirkliche Sünden (peccata actualia) oder gesetzwidrig selbstische Willensbethätigungen, welche in demselben Mass, wie sie aus bewusster Selbstbestimmung hervorgehen, als persönliche Schuld zuzurechnen sind.

Der den einzelnen wirklichen Sünden zu Grunde liegende sündige habitus trägt nur insoweit auch den Charakter persönlicher Schuld, als er selbst schon das Produkt vorangegangener sündiger Akte derselben Person ist; soweit er aber jenseits aller eigenen Selbstbestimmung derselben begründet ist, ist er theils überhaupt nicht zurechenbare Schuld, sondern natürliches Uebel („morbus"), theils nur Gesammtschuld des für den individuellen habitus bestimmend gewordenen Gemeinschaftskreises.

Die wirklichen Sünden werden ihrer Erscheinungsweise nach eingetheilt in Sinnlichkeits- und Selbstsuchts-, Begehungs- und Unterlassungssünden. Die Unterscheidung von Schwachheits- und Bosheitssünden nach dem allgemeinen sittlichen Zustand des Sündigenden ist misslich und wird eher auf das abnorme

Zuwenig und Zuviel der persönlichen Willensenergie gegenüber der Welt bezogen.

§ 165.

Freiheit und Erlösungsbedürftigkeit.

Obgleich mit der geistigen Entwicklung des Individuums unter dem erziehenden Einfluss der gesellschaftlichen Sitte auch die sittliche Kraft zur Bekämpfung der sündlichen Neigungen und Vermeidung wirklicher Thatsünden oder zur relativen Rechtbeschaffenheit des äusseren Wandels bis zu gewissem Grade erstarkt („humana voluntas habet aliquam libertatem ad efficiendam civilem justitiam, externa opera“): so bleibt doch immer das innere Widerstreben des natürlichen Willens gegen den ihm gebietend gegenüberstehenden göttlichen Willen und die im unfreien Gehorsam wie im Ungehorsam zur Erfahrung kommende Unlust zur Erfüllung desselben ein Zustand des unfreien und unseligen Zwiespalts des Menschen mit sich und mit Gott, welchen zur freudigen und freien Einheit des Herzens mit Gott aufzuheben, der eigenen Kraft der subjectiven Freiheit schlechthin nicht möglich ist („humana voluntas non habet vim sine Spiritu S. efficiendae justitiae Dei s. spiritualis; interiores motus non potest efficere“).

Aufgehoben wird dieser Zwiespalt durch die erlösende Kraft des Kindschaftsgeistes zwar prinzipiell und ideell für das Schuldbewusstsein, aber seine konkrete und reelle Ueberwindung bleibt auch dann die fortwährende und nur approximativ zu lösende Aufgabe des sittlichen Prozesses („tollitur reatus, manet materiale peccati originalis; spiritus s. datus per baptismum incipit mortificare concupiscentiam“).

§ 166.

Entwicklung der Sünde.

Wird der sündige Hang nicht bekämpft, sondern durch fortgehende gewohnheitsmässige Uebung und durch den verderbenden

Einfluss der sündigen Umgebung verstärkt, so steigert sich seine Uebermacht bis zu dem Grade, dass die Reaktionskraft der sittlichen Anlage (des Gewissens) dem Verschwinden nahekommt: Zustand der Verstockung, Sünde wider den heiligen Geist, Todsünde.

Wo in der Wechselwirkung eines Gemeinschaftskreises die sittlich verderbenden Einwirkungen der Einzelnen auf einander und der allgemeinen Verhältnisse und Institutionen auf Alle über die bessernden Reaktionen des sittlichen Geistes beharrlich überwiegen, bildet sich ein Gemeingeist und eine Gesammtmacht des Bösen, die in der Consequenz ihrer Entwicklung zur dämonischen Gottwidrigkeit und titanischen Welt- und Selbstvergötterung führt und die göttliche Reaktion nicht mehr als erlösende sondern nur noch als richtende zu erfahren vermag.

§ 167.

Strafe der Sünde.

Die Sünde, als Verletzung der göttlichen Weltordnung durch den selbstischen Eigenwillen, ruft vermöge der göttlichen Gerechtigkeit die richtende und vernichtende Reaktion dieser Ordnung hervor (§ 105), die als innere im Schuldgefühl, als äussere in Strafübeln der natürlichen und geselligen Welt zur Erscheinung kommt, welche theils ansich und direkt Straffolgen der Sünden sind, theils wenigstens indirekt und subjektiv vermöge des Schuldgefühls als solche empfunden werden.

Sofern jedoch die natürliche und die sittliche Weltordnung zwar auf einander eingerichtet und mit einander zusammenhängend, aber nicht unmittelbar eines sind, sondern jede von beiden unmittelbar ihren besonderen Gesetzen folgt: so kann zwischen Sünde und äusserem Uebel keine so direkte Congruenz im Einzelnen stattfinden, dass jede Sünde in äusserem Uebel bestraft würde oder jedes äussere Uebel Strafe für Sünde wäre. Insbesondere sind Naturübel, wie der leibliche Tod, an und für sich schon von der Fleischesnatur alles endlichen Lebens unzertrennlich, haben

also nicht sowohl ihren Grund in der Sünde, als vielmehr denselben Grund mit der Sünde.

Weil aber doch das Ganze der natürlichen Weltordnung mitsammt allen ihren Uebeln auf das Ganze der sittlichen Weltordnung, zu welcher auch das Schuldgefühl mitgehört, in der Einheit der schöpferisch-regierenden Thätigkeit Gottes bezogen ist: so hat auch die im Schuldgefühl begründete Beziehung aller Uebel (gleichviel, welches ihre natürliche Ursache sei) auf die menschliche Schuld (sei es individuelle sei es Gesammtschuld des weiteren Kreises oder der ganzen Gattung) ihre objektive Wahrheit von religiös-sittlicher Bedeutung.

Aber dieser im Schuldgefühl begründete Strafcharakter der äusseren Uebel wird für Jeden mit der Schuld selbst aufgehoben; daher haben für die versöhnten Kinder Gottes die Weltübel nicht mehr die Bedeutung von Strafen, sondern sind Anlass zur Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit und mitwirkende Mittel zum Guten (Joh. 9, 3. Röm. 8, 28).

Zweite Unterabtheilung.

Das christliche Heil.

Erster Abschnitt.

Vom Heilsgrund.

§ 168.

Der Heilsgrund im Allgemeinen.

Nach durchgängiger biblisch-kirchlicher Anschauung liegt der Grund des menschlichen Heils in der göttlichen Liebe, die als unbedingte und unverdiente Hulderweisung Gnade heisst. Sie ist heilbegründend theils als ewige göttliche Bestimmung oder Gnaden-

rathschluss, theils als zeitliche Vorbereitung und Erfüllung in der Heilsgeschichte.

Sofern aber das Heil als Wirkung im endlichen Geistesleben nur unter der Voraussetzung und vermittelnden Form der menschlichen Freiheit sich verwirklichen kann, so kommt für die Frage nach dem Heilsgrund näher in Betracht das Verhältniss von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit, welche beide, abstrakt vorgestellt, sich gegenseitig auszuschliessen scheinen, konkret gedacht aber zur Einheit eines wirklichen und wirksamen Heilsprinzips zusammengehen: als der heilige Geist der Gottmenschheit.

Es ist also zunächst der Heilsgrund nach seiner abstrakten Zweiseitigkeit als göttliche Gnade und menschliche Freiheit zu besprechen, und dann nach seiner konkreten Einheit als geschichtlich wirksames Prinzip der göttlich-menschlichen Lebensgemeinschaft oder als der heilige Geist.

Erstes Hauptstück.

Gnade und Freiheit.

§ 169.

Alttestamentliche Lehre von der Gnade.

Die Grundlegung der heilbegründenden Wirksamkeit Gottes ist nach alttestamentlicher Anschauung die schon in der Verheissung an die Väter geoffenbarte und in der Bundschliessung unter Moses vollführte Erwählung des Volkes Israel aus freier göttlicher Gnade zum besonderen Eigenthumsvolk Jahves, welchem dieser seinen heiligen Willen als Gesetz und Verheissung geoffenbart und seine väterliche Liebe und Sorge zugewandt hat, wogegen das Volk sich ihm zu treuem Dienste freiwillig verpflichtet hat. An die Erfüllung seiner Verpflichtung im Gehorsam gegen die Gesetze seines Bundesgottes weiss Israel die Erlangung der verheissenen Segnungen gebunden.

Zwar gilt die göttliche Erwählung und Bundesverheissung wesentlich und zunächst dem Volk Israel, dem Einzelnen aber nur als Glied der theokratischen Volksgemeinde. Aber wie die Propheten innerhalb Israels unterschieden zwischen dem wahren Israel oder dem seinem Beruf treuen Theil des Volkes und dem Israel nach dem Fleisch oder der untreuen Volksmasse, so trat in ihre Zukunftsperspektive auch schon die Aufhebung des nationalen Partikularismus mindestens in der Form einer Erweiterung der theokratischen Volksschranken durch Aufnahme von Heiden in der Heilszeit.

Im levitischen Judaismus entartete aber das partikulare Heilsbewusstsein zum fleischlichen Nationalhochmuth, der nach aussen sich ebenso spröde abschloss, als er im Innern zum selbstgerechten Pochen auf die natürliche Abrahamskindschaft und äusserliche Gesetzesgerechtigkeit führte.

§ 170.

Neutestamentliche Lehre von der Gnade.

Wie schon Jesus die Aufhebung der nationalen Schranken dadurch vorbereitete, dass er sich mit der Einladung zum Gottesreich an die Einzelnen als solche wandte, so ist dann in der paulinischen und johanneischen Theologie Gegenstand des göttlichen Gnadenwillens die Gesammtheit aller derer aus Juden und Heiden, welche sich durch das Wort des Evangeliums von Christo zur Jüngergemeinde Christi berufen lassen und in der Taufe seinen Geist empfangen. Bei *Paulus* erscheint die empirische Beschränktheit der Berufung durch die christliche Predigt als eine nur zeitliche und vorübergehende Partikularität, welche nach dem ewigen Heilsrathschluss Gottes dazu bestimmt und von der weltregierenden Weisheit darauf hin geordnet ist, sich schliesslich in universeller Heilsverwirklichung an der Welt überhaupt zu vollenden [1])

---

[1]) Röm. 11, 11—36. I Cor. 15, 22. 28. I Tim. 2, 4. II Ptr. 3, 9.

Der verschiedene Erfolg, den die Berufung bei den einzelnen Individuen und Völkern findet, wird allgemein zunächst auf das freie Verhalten der Menschen zu dem gehörten Worte Gottes zurückgeführt [1]). Aber dieses Verhalten selbst wieder sieht *Paulus* begründet in der ewigen göttlichen Vorherbestimmung der auswählenden Gnade, welche die Einen vor den Andern aus freier Wahl bevorzugt und an den Erwählten dann auch thatsächlich die Heilsverwirklichung von Anfang bis zum Ziele [2]) durchführt; und *Johannes* setzt eine prädisponirende Naturbeschaffenheit voraus, welche als natürliche Verwandtschaft mit Gott und Christo oder mit dem Satan für die evangelische Wahrheit empfänglich oder verstockt macht [3]). Doch schlägt durch diesen aus der Empirie in die göttliche Transscendenz reflektirten Dualismus der paulinisch-johanneischen Gnadenlehre bei *Paulus* die versöhnende Aussicht auf monistischen Ausgang immer wieder durch.

§ 171.

Pelagius und *Augustin*.

Während *Pelagius* im Anschluss an die ganze griechische Kirche die göttliche Gnade nur in der Unterstützung des freien menschlichen Willens durch den moralischen Eindruck der belehrenden, gebietenden und verheissenden göttlichen Offenbarung fand, welche die Möglichkeit, ja Nothwendigeit selbstständigen menschlichen Verdienstes nicht ausschloss: so ist nach *Augustin* die Gnade oder der unbedingt freie Heilswille Gottes der alleinige Grund des Heils für Jeden, indem sie als unwiderstehliche göttliche Kraft innerlich in den Herzen das Wollen und Thun des Glaubens bewirkt und ihr Werk durch die unverlierbare Gabe der Beharrlichkeit auch sicher zum Seligwerden hindurchführt.

[1]) Luc. 14, 16—24. Röm. 10, 16—21. Joh. 5, 40. I Cor. 9, 24 Phil. 2, 12.

[2]) Röm. 8, 29f. 9, 8—29. 11, 5ff. Eph. 1, 4. 2, 8ff. Phil. 2, 13.

[3]) Joh. 6, 44f. 65. 8, 47 mit 44. 18, 37. 17, 6. 14. 3, 19—21. 11, 52.

Da hiernach die menschliche Freiheit im Anfangen und Vollenden des Glaubens zwar nicht ausgeschlossen, aber nicht als Bedingung der Gnade voraus-, sondern als ihre Folge mitgesetzt ist, so kann der empirische Gegensatz von Gläubigen und Ungläubigen nicht in der menschlichen Freiheit begründet sein, sondern er weist nach *Augustin* zurück auf die Partikularität des göttlichen Gnadenwillens, welcher von Ewigkeit her als absolute Prädestination die Einen zur Seligkeit erwählt, die Andern ihrem seit Adam natürlichen Sündenverderben überlassen hat.

§ 172.

Katholische Lehre von Gnade und Freiheit.

Zwischen *Augustin*, dessen Theorie von den Prädestinatianern noch überspannt wurde, und *Pelagius* vermittelten die Semipelagianer *Cassian* und *Faustus Rejensis*, indem sie Freiheit und Gnade in der Art konkurriren liessen, dass entweder der Freiheit die Initiative und der Gnade die Vollendung zukommt oder umgekehrt. Die Kirche hat zu Arausio (529) den Semipelagianismus nominell zwar verworfen, faktisch aber acceptirt, indem sie durch die Taufgnade die freie Kraft zum Guten für alle Christen hergestellt sein liess und damit die absolute und partikuläre Prädestination innerhalb der Christenheit aufhob. In der Verurtheilung des Prädestinatianers *Gottschalk* wurde der Semipelagianismus kirchlich sanktionirt.

Im Mittelalter gieng mit dem thatsächlichen Werkdienst der Kirchenpraxis die scholastische Doktrin Hand in Hand, indem sie unter Voraussetzung der Taufgnade die Möglichkeit und Nothwendigkeit menschlichen Verdienstes behauptete und nur über die Art seiner Begründung und den Grad desselben (de condigno oder de congruo) die Richtungen nach pelagianischer oder augustinischer Seite relativ auseinandergiengen. Die Prädestination wurde von spekulativen Lehrern wie *Skotus Erigena* und *Thomas* auf die unvermeidlichen Gradunterschiede des Guten im Weltganzen umgedeutet. Mit dem steigenden Pelagianismus der späteren Scholastik

mehrte sich die auf den strengen Augustinismus zurückgehende reformatorische Opposition.

Das *Tridentinum* statuirte unter gleichmässiger Verwerfung sowohl des völligen Pelagianismus als des reformatorischen Augustinismus das semipelagianische Zusammenwirken von Gnade und Freiheit und damit die Möglichkeit menschlichen Verdienstes innerhalb der kirchlichen Gnadenanstalt[1]).

§ 173.

Lutherische Lehre von Gnade und Freiheit.

Gegenüber dem katholischen Pelagianismus, in welchem sie eine heidnische Ueberhebung des Menschen und Verleugnung Christi erkannten[2]), giengen die Reformatoren anfangs einstimmig auf den strengen Augustinismus zurück, dessen deterministische Consequenz *Luther* („de servo arbitrio") mit der Kühnheit des religiösen Genius gezogen hat.

Aber *Melanchthon*, für die sittlichen Interessen besorgt geworden, verwarf später diesen religiösen Determinismus als stoischen Fatalismus und statuirte, um die prädestinatianische Consequenz zu vermeiden, einen zwischen Gnade und Freiheit halbirenden Synergismus, in welchem die strengeren Lutheraner einen Rückfall in katholischen Pelagianismus sahen.

---

[1]) *Trid.* Sess. VI. c. 3: Si quis dixerit, sine praevenien te Spiritus S. inspiratione atque adjutorio hominem credere aut poeni tere posse, sicut oportet, anath. sit. 4: Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat et praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed mere passive se habere, anath. sit.

[2]) *Art. Smalc.* p. 318: Scholasticorum dogmata: Hominem habere liberum arbitrium faciendi bonum et omittendi malum, item si faciat homo, quantum in se est, Deum largiri ei certo gratiam suam; talia et similia portenta orta sunt ex inscitia peccati et Christi, suntque mere ethnica dogmata, quae tolerare non possumus. Si enim approbantur, Christus frustra mortuus est.

Zwischen beiden Richtungen hat dann die Formula Concordiae in der Art vermittelt: Der Grund des seligmachenden Glaubens liegt ausschliesslich in der göttlichen Gnade, zu welcher der menschliche Wille vor der Bekehrung sich nicht nur nicht aktiv mitwirkend sondern nur widerstrebend verhält[1]). Erst durch die Bekehrung selbst wird er vom heiligen Geist aus einem widerstrebenden in einen willigen umgewandelt und kann sodann als Organ Gottes mit der Gnade mitwirken in der Heiligung[2]). Demgemäss liegt der alleinige Grund des Heils in der göttlichen Gnade, welche als unbedingte Prädestination zur Seligkeit sich nur auf die Erwählten erstreckt. Dagegen ist das Verderben der Andern nicht Gegenstand göttlicher Prädestination, sondern nur göttlichen

---

[1]) *Form. Conc.* p. 662: Antequam homo per Spiritum S. illuminatur, convertitur, regeneratur et trahitur, ex sese et propriis naturalibus suis viribus in rebus spiritualibus et ad conversionem aut regenerationem suam nihil inchoare, operari aut cooperari potest, nec plus quam lapis, truncus aut limus. Et in hac parte deterior est trunco, quia voluntati divinae rebellis est et inimicus, nisi Spiritus S. in ipso sit efficax et fidem aliasque virtutes atque obedientiam in ipso accendat et operetur. Sacrae literae hominis conversionem, fidem etc. nequaquam humanis viribus naturalis liberi arbitrii, neque ex toto neque dimidia aut ulla vel minima ex parte, sed in solidum i. e. simpliciter soli divinae operationi et Spiritui S. adscribunt. p. 581: (Rejicimus errorem) cum docetur, hominis voluntatem propriis et naturalibus suis viribus quodammodo aliquid, licet id modiculum, infirmum et languidum admodum sit, conversionem adjuvare atque cooperari, et se ipsam ad gratiam applicare, praeparare, eam apprehendere, amplecti et evangelio credere posse.

[2]) *Form. Conc.* p. 582: Deus in conversione ex nolentibus volentes facit et in volentibus habitat. Postquam enim Spiritus S. hoc ipsum jam operatus est atque effecit, hominisque voluntatem sola sua divina virtute et operatione immutavit atque renovavit: tunc revera hominis nova illa voluntas instrumentum est et organon Dei Spiritus Si, ut ea non modo gratiam apprehendat, sed etiam in operibus sequentibus Spiritui S. cooperetur.

Vorauswissens und ist begründet in ihrem selbstverschuldeten Unglauben[1]).

Die spätere lutherische Dogmatik reducirte vollends die Prädestination ganz auf die Präscienz und unterschied daher zwischen dem vorausgehenden universellen, aber hypothetischen Gnadenwillen und dem nachfolgenden, durch vorausgewussten Glauben oder Unglauben bedingten Erwählungs- und Verwerfungswillen[2]); sie verwickelte sich aber dabei in unlösliche Widersprüche sowohl mit der vorausgesetzten natürlichen Feindschaft und Rebellion des Menschen gegen Gottes Willen als auch mit der Thatsache der Nichtberufung der Heiden.

§ 174.

Reformirte Lehre von Gnade und Freiheit.

Zwingli's spekulativer und zum Universalismus neigender Determinismus blieb ohne kirchlichen Einfluss. Dagegen wurde für die reformirte Kirche massgebend *Calvin's* Theorie, welche im Interesse der göttlichen Unbedingtheit wie der menschlichen Heilsgewissheit die augustinische Prädestinationslehre in ihre letzten Con-

---

1) *Form. Conc.* p. 617 f: Haec Dei praescientia simul ad bonos et malos pertinet, sed interim non est causa peccati neque est causa, quod homines pereant; hoc enim sibi ipsis imputare debent. Pradestinatio vero seu aeterna Dei electio tantum ad bonos et dilectos filios Dei pertinet et haec est causa ipsorum salutis.

2) *Hollaz:* Praedestinatio est aeternum Dei decretum de conferenda salute aeterna omnibus, quos Deus in Christum finaliter credituros esse praevidit. Reprobatio est aet. D. decr. de condemnandis omnibus peccatoribus, quorum finalis meriti Christi rejectio ab aeterno praevisa est. Voluntas Dei antecedens est, qua Deus omnium hominum lapsorum vult salutem eaque ordinavit media, quibus parta per Christum salus viresque credendi omnibus hominibus offeruntur, seria cum intentione conferendi. Consequens est, qua Deus eos ad vitam aeternam elegit, quos praevidit ordinariis mediis usuros et ad finem vitae in fide in Christum perseveraturos esse; contra reprobavit eos, quos praevidit ordinaria media pertinaciter rejecturos et ad novissimum vitae halitum in infidelitate permansuros esse.

sequenzen durchführte: die Prädestination ist der ewige göttliche Rathschluss der Erwählung der Einen und Verwerfung der Andern, welcher durch nichts Endliches bedingt ist, auch nicht durch die Sünde, die vielmehr selber auch in der göttlichen Vorausbestimmung mitgeordnet ist (Supralapsarismus)[1]. Der Erwählungsrathschluss verwirklicht sich in der Berufung durch's Evangelium, in welcher der heilige Geist den wahren Glauben unfehlbar, unwiderstehlich und unverlierbar in den Erwählten wirkt, wogegen die Berufung an die Verworfenen theils gar nicht, theils nur mit scheinbarem theils gar mit verstockendem Erfolg ergeht[2].

Den Versuch der Remonstranten, die Prädestination zu einer bloss bedingten abzuschwächen, hat die Synode zu Dordrecht verworfen und das kalvinische Dogma kirchlich sanktionirt[3]; doch so, dass die äusserste Consequenz des Supralapsarismus abgelehnt, bei den Verworfenen die eigene Schuld des Unglaubens betont[4], und der kirchlichen Frömmigkeit empfohlen

---

[1]) *Inst.* III, 23, 7: Unde factum est, ut tot gentes una cum liberis eorum infantibus aeternae morti involveret lapsus Adae absque remedio, nisi quia Deo ita visum est? Nec absurdum videri debet quod dico, Deum non modo primi hominis casum et in eo posterorum ruinam praevidisse, sed arbitrio quoque suo dispensasse.

[2]) *Inst.* III, 24, 12: Quos ergo in vitae contumeliam et mortis exitium creavit, ut irae suae organa forent et severitatis exempla, eos, ut in finem suum perveniant, nunc audiendi verbi sui facultate privat nunc ejus praedicatione magis excoecat.

[3]) *Canon Dortrac.* I, 7: Est electio immutabile Dei propositum, quo ante jacta mundi fundamenta ex universo genere humano, ex primaeva integritate in peccatum et exitium sua culpa prolapso, secundum liberrimum voluntatis suae beneplacitum ex mera gratia certam quorundam hominum multitudinem aliis nec meliorum nec digniorum sed in communi miseria cum aliis jacentium ad salutem elegit in Christo, atque eos per verbum et Spiritum suum efficaciter vocare ac trahere seu vera fide donare, justificare, sanctificare, et potenter in filii sui communione custoditos tandem glorificare decrevit.

[4]) *Canon. Dortrac.* III, 9: Quod multi vocati non veniunt, hujus culpa non est in evangelio nec in Deo per evangelium vocante et

wurde, die Objektivität der Erwählung nur in Christo zu suchen und die subjektive Gewissheit derselben durch das Heiligungsstreben zu sichern.

§ 175.

Neuere Theorien.

Im Verlauf der protestantischen Lehrentwicklung löste sich das altprotestantische Dogma in der Art auf, dass die Gnade aus der alleinigen Heilsursache erst semipelagianisch zur koordinirten und weiterhin zur subordinirten Mitursache mit der Freiheit wurde (Synergismus, Arminianismus, älterer Supranaturalismus), zuletzt aber pelagianisch zur bloss mittelbaren Wirksamkeit der allgemeinen Offenbarung und Vorsehung, wobei überdiess die Präscienz im Interesse der Freiheit fallen gelassen wurde (Rationalismus nach dem Vorgang der Socinianer).

Dagegen hat die Spekulation mit der Objektivität der Offenbarung auch die der Gnade, wenn auch in verallgemeinerter Fassung des Begriffes, wieder zur Geltung gebracht. *Schleiermacher* aber fand die Gnade in der von Christo ausgegangenen Mittheilung des höheren Gottesbewusstseins innerhalb der Gemeinde, wobei der Gegensatz von Erwählten und Verworfenen zu dem fliessenden und zeitlichen Unterschied von früherer und späterer Aufnahme in die Christusgemeinschaft erweicht wird.

§ 176.

Kritisches Resultat.

Die unveräusserliche Wahrheit der kirchlichen Lehre von Gnade und Freiheit liegt in den drei Bestimmungen, welche die protestantischen Schwesterkirchen mit einander und mit dem vor-

---

dona varia iis conferente, sed in vocatis ipsis, quorum aliqui verbum vitae non admittunt, alii admittunt sed non in cor inmittunt, alii voluptatibus seculi semen verbi suffocant.

scholastischen Augustinismus gemein haben: 1) der alleinige Grund des Heils liegt in der göttlichen Gnade; 2) die menschliche Freiheit ist als formale die vermittelnde Form, als reale das Produkt der göttlichen Gnadenwirksamkeit; und 3) der Grund des Unheils liegt im Menschen.

Aber das hierin richtig gestellte Problem durch Vermittelung der Antithesen widerspruchslos zu lösen, war der kirchlichen Dogmatik unter Voraussetzung ihrer Theologie (abstrakt-freier Allmachtswille und abstrakt-supranaturale Offenbarung) und ihrer Anthropologie (status corruptionis) nicht möglich. Die konfessionellen und häretischen Lehrdifferenzen stellen die verschiedenen Lösungsversuche dar.

Unter diesen stehen an religiösem Wahrheitsgehalt die beiden protestantisch-konfessionellen Lehrformen am höchsten, aber sie bleiben in ungelösten Widersprüchen hängen, an welchen der Verstand und das religiös-sittliche Gefühl sich stossen. Die zwischen Gnade und Freiheit mechanisch halbirenden Vermittelungen aber schwächen nur die religiöse Idee des Dogmas ab, ohne doch wirklich das Denken zu befriedigen. Die einseitigen Theorieen endlich welche im Verstandesinteresse der Beseitigung des Widerspruchs oder im vermeintlich sittlichen Interesse der menschlichen Wahlfreiheit die Wahrheit der Gnade indirekt oder direkt fallen lassen, entfernen sich im selben Mass, als sie konsequent verfahren, vom Mittelpunkt des christlichen Glaubens.

§ 177.

Positives Resultat: Gnade und Freiheit.

Der religiöse Heilsprozess hat in seinem gesammten Verlauf, von Anfang bis zum Ende, seinen ausschliesslichen Grund in Gottes Gnade oder in der Liebesoffenbarung Gottes an und in dem Menschen zur Erlösung desselben von seinem natürlichen Zwiespalt zur Seligkeit und Freiheit in Gott.

Wie alle göttliche Offenbarung im Menschen sich mittelst der natürlichen Faktoren des Seelenlebens verwirklicht (vgl. § 41),

so wirkt die Gnade im Menschen in der Form seiner natürlichen Freiheit oder formal-geistigen Selbstthätigkeit. Aber diese formale Freiheit kann, da sie aus ihrer natürlichen Gebundenheit (§ 165) eben erst zum realen Freisein befreit werden soll, in keiner Weise zu dieser Befreiung etwas Positives aus ihrer eigenen Kraft mitwirken (Röm. 7, 14—8, 3. II Cor. 3, 5. Joh. 15, 5., vgl. auch die Sätze aus *Form. Conc.* oben, S. 141, nota 1).

Gleichwohl ist die Wirksamkeit der Gnade auch materialiter keine unvermittelte. Denn da die vorbereitende Gnade als allgemeine Offenbarung schon der natürlichen religiösen Anlage (Gottebenbildlichkeit) des Menschen als Prinzip ihres ursprünglichen Daseins und geschichtlichen Sichentwickelns zu Grunde liegt und die christliche d. h. durch das geschichtliche Evangelium von Christo vermittelte Gnade die vollendende Erfüllung jener allgemeinen und vorbereitenden ist: so findet die christliche Gnadenwirksamkeit im Menschen schon eine materiale Vorbereitung und Anknüpfung vor in den vorausgehenden und durch die vorbereitende Gnade gewirkten positiv werthvollen Regungen des religiös-sittlichen Bewusstseins.

Sofern endlich jede Wirkung der göttlichen Gnade im Menschen zur inhaltlichen Verwirklichung seines höheren, gottmenschlichen Geisteslebens, also zu seinem persönlichen Eigenthum wird, so besteht die Einheit von Gnade und Freiheit nicht bloss in dem beharrlichen organischen Verhältniss von göttlichem Prinzip und menschlicher Bewusstseinsform, sondern auch in dem fortschreitenden organischen Prozess der Realisirung der eigenen menschlichen Freiheit in Kraft der angeeigneten göttlichen Gnade, in welchem Prozess jeder Moment höheren Lebens ebensowohl Wirkung ist vorausgesetzter Gnade als dann auch wieder die eigene Freiheit des neuen Ich und als solche mitwirkendes Organ und selbstthätige Empfänglichkeit für weitere Gnade (Joh. 1, 16. Matth. 25, 29; vgl. auch aus *Form. Conc.* oben S. 141, nota 2).

§ 178.

Erwählung und Verwerfung.

Gegenstand des göttlichen Gnadenwillens ist an sich die Gottmenschheit des Reiches Gottes als die Zweckerfüllung der Menschheit und der (irdischen) Welt überhaupt (§§ 132, 153 u. 245). Soweit dieser objektive Gnadenwille sich an den Einzelnen durch ihre Theilnahme am Geist des Gottesreiches verwirklicht, soweit haben sie dann auch subjektiv sichselbst als Gegenstände des Gnadenwillens d. h. als „Erwählte“ zu betrachten. Die dogmatische Aussage der Erwählung ist hiernach der unmittelbare religiöse Ausdruck des subjektiven Heilsbewusstseins in seiner Beziehung auf den ewigen Heilsgrund in Gott; die der „Verwerfung“ aber ist ein aus der Vergleichung des eigenen Heils mit dem Unheil der Anderen entstandener mittelbarer Reflexionsbegriff. Die direkte persönliche Beziehung des göttlichen Willens auf die Einzelnen ist also zwar auf beiden Seiten phänomenologisch zu erklären, aber bei der Aussage der Erwählung ist sie religiös begründet und berechtigt, bei der der Verwerfung hingegen blosse logische Folgerung auf dem Boden der vorstellungsmässigen dogmatischen Reflexion, welche im Interesse der Frömmigkeit selber der Correktur durch das spekulative Denken bedarf.

Sofern die Gnade im Wesen Gottes als der Liebe begründet ist, ist sie an sich und der göttlichen Bestimmung nach eine schlechthin allgemeine. Sofern aber ihre zeitliche Verwirklichung an die von der schöpferisch-regierenden Allmacht und Allweisheit geordneten Bedingungen und Gesetze der natürlichen und geschichtlichen Entwicklung des menschlichen Geisteslebens gebunden ist, wird die Gnade in ihrer zeitlichen Erscheinung partikulär, d. h. sie vermag die sündhafte Naturbestimmtheit der menschlichen Gattung, die sie als eine geschichtlich entwickelte Macht des Sündenverderbens oder Unheils vorfindet (§ 166), weder mit einem Male noch irgendwo vollkommen noch überall gleichmässig zu überwinden.

Sofern dies extensive oder intensive Beschränktsein der Gnaden-

wirksamkeit seinen unmittelbaren Grund hat in dem positiven Widerstand des Fleisches, so ist am Zurückbleiben der Nichterwählten oder „Verworfenen“ im natürlichen Zustand des Unheils die menschliche Sünde selbst schuldig, sei es als individuelle oder doch als Gesammtschuld der Gattung. Sofern aber das Beschränktsein der geschichtlichen Gnadenwirksamkeit durch das Fleisch im allgemeinen Zusammenhang der göttlichen Weltordnung mitbegründet ist, so ist das Unheil der Nichterwählten doch auch andererseits im ewigen göttlichen Willensrathschluss vorausbestimmt; nur ist dies Vorausbestimmtsein nicht als positiver oder direkter Rathschluss der Verwerfung über die Einzelnen zu denken, sondern als die im Zusammenhang der Heilsordnung mit der allgemeinen Weltordnung begründete Nothwendigkeit des Zurückbleibens der zeitlichen und natürlich bedingten Verwirklichung der Gnade hinter ihrer unbedingten, ewigen und universellen Idee in Gott. Hierauf ist sowohl die reformatorische Unterscheidung des offenbaren und verborgenen Willens Gottes, als auch die lutherisch-dogmatische Unterscheidung des vorausgehenden und nachfolgenden Willens zu beziehen.

Sofern endlich doch auch schon im Stande der natürlichen Sündhaftigkeit die erlösenden Wirkungen der vorbereitenden Gnade nie ganz fehlen und andererseits auch die christliche Gnadenwirksamkeit auf keinem Punkt den Widerstand des Fleisches absolut überwindet (§ 165): so ist der abstrakte Gegensatz von Erwählten und Verworfenen zurückzuführen auf die mannigfach abgestuften Gradunterschiede in der Wirksamkeit der heilbegründenden Gnade oder in der Entwicklung der gottebenbildlichen Anlage des Menschen. Mit dem Geschichtsverlauf überhaupt steht auch das Früher oder Später und das Mehr oder Weniger der religiösen Entwicklung der Völker und Einzelnen unter der allwaltenden Regierung der göttlichen Weisheit und Liebe.

Zweites Hauptstück.

Der heilige Geist.

§ 179.

Alttestamentliche Lehre vom heiligen Geist.

Im Alten Testament bezeichnet der Geist Jahves die wirkende Kraft Gottes innerhalb der Naturwelt als Lebensprinzip überhaupt[1]) und innerhalb der Menschenwelt als Prinzip aller höheren Geisteszustände, vorzüglich der prophetischen Erleuchtung und heroischen Begeisterung[2]).

Insbesondere wird der Geist Gottes als das beherrschende und bewirkende Prinzip der messianischen Heilszeit sowohl in ihrem persönlichen Träger als in der gesammten Volksgemeinde gedacht und seine zu erhoffende Wirkung als Gotteserkenntniss, Gerechtigkeit und Friede beschrieben[3]).

§ 180.

Neutestamentliche Lehre vom heiligen Geist.

Nach gemeinsam urchristlicher Anschauung ist der heilige Geist das göttliche Prinzip des messianischen Heilslebens, und zwar in erster Linie das Prinzip der messianischen Gottessohnschaft Christi selbst, sei es von seiner Taufe oder übernatürlichen Erzeugung oder himmlischen Präexistenz an; in zweiter Linie dann auch die durch Wort und Taufe von Gott mitgetheilte höhere messianische Kraft der Christusgemeinde.

---

1) Gen. 1, 2. Ps. 104, 30. Hiob 27, 3.

2) Jes. 61, 1. I Sam. 16, 13. Ex. 31, 2 ff. Richter 6, 34. 11, 29. 14, 6.

3) Joel 3, 1 ff. Jes. 11, 2—5. 42, 1—4. Jerem. 31, 31—34. Hesek. 36, 25 ff.

Aber während die Urgemeinde das Wirken des messianischen Geistes noch wesentlich nach Analogie des alttestamentlich prophetischen Geistes in ausserordentlichen Zuständen und Kraftthaten (Weissagung und Wunder) fand[1]: so ist der heilige Geist bei Paulus der seinem Ursprung nach göttliche, aber in den Christen zum eigenen und stetigen Prinzip des neuen Menschen werdende, also gottmenschliche Geist[2]. Als Prinzip der Lebensgemeinschaft des Menschen mit Christus und Gott wird der heilige Geist bei Paulus bald mit Gott und Christus wesenseins gedacht, bald auch wieder von beiden als die durch Christus vermittelte Gabe Gottes unterschieden[3]. Bei Johannes ist, entsprechend und zufolge der göttlichen Logospersönlichkeit in Christo, auch der heilige Geist bestimmter als besonderes göttliches Wesen aufgefasst, welches seit der Erhöhung Christi zum Vater in der Gemeinde seine Stelle vertritt und sein Werk fortsetzt[4].

Die Wirkung des heiligen Geistes ist bei Paulus und Johannes die Erzeugung, Kräftigung und Vollendung des kindschaftlichen Lebens aus Gott in Nachbildung des urbildlichen Gottessohnes Christus. Näher wirkt derselbe als Geist der Wahrheit die Erleuchtung der Erkenntniss[5], als Geist des Friedens, der Freude, des Trostes die Beseligung des Herzens[6], und als Geist der Heiligung, der Zucht und der Kraft die Kräftigung des Willens zur wahren sittlichen Freiheit[7]. Die Kehrseite zu diesem positiven Wirken des Geistes an der Gemeinde ist das bekämpfende oder richtende Wirken an der Welt[8].

---

[1] Act. 2, 16 ff. 10, 46. 19, 6.
[2] Gal. 5, 22. 25. Röm. 5, 5. 8, 1—15. I Cor. 2, 10—15.
[3] Gal. 4, 6. I Cor. 2, 10. 12, 11 mit 6. II Cor. 3, 17. 13, 13. Röm. 8, 9 f. 16. 26.
[4] Joh. 7, 39. 14, 16—23. 16, 13 ff.
[5] Joh. 14, 17. 16, 13. I Joh. 2, 20 f. I Cor. 2, 10—13.
[6] Röm. 5, 5. 8, 15 f. 26. 14, 17. Joh. 14, 26 f.
[7] Röm. 8, 2. 13 f. Gal. 5, 22. Eph. 4, 30. 5, 9. I Cor. 6, 11.
[8] Joh. 16, 8—11.

§ 181.

Katholische Lehre vom heiligen Geist.

Die alte Kirche schwankte lange zwischen der Identifizirung des heiligen Geistes mit dem göttlichen Prinzip in Christo (dem Sohn oder Logos) und seiner Auffassung als Geschöpf in Analogie mit den Engeln. Erst nach der nicänischen Fixirung der Gottheit des Sohnes wurde auch die des heiligen Geistes als die nothwendige Consequenz uud aus denselben Gründen wie jene von *Athanasius* und den Kappadociern gefordert und den geistleugnenden Macedonianern gegenüber zu Constantinopel (381) kirchlich sanktionirt.

Praktisch wichtiger, als das transscendente trinitarische Wesen des heiligen Geistes, war aber der Kirche das Bewusstsein, dass mit der realen Gegenwart desselben in ihrer Mitte die Verwirklichung der vollkommenen gottebenbildlichen Menschheit und die Vergottung der menschlichen Natur durch Gemeinschaft mit der göttlichen, also die beständige Fortsetzung der in Christo erschienenen Einigung des Göttlichen und Menschlichen thatsächlich gegeben sei (*Irenäus*, *Athanasius*). Diese Fortsetzung wurde mehrfach (*Tertullian*) sogar als eine über den historischen Christus hinausgehende, vervollkommnende Vollendung des Christenthums durch die Offenbarung des Paraclet betrachtet.

Gegenüber der häretischen und separatistischen Beschränkung des heiligen Geistes auf die pneumatischen Christen hat die römische Kirche im organisirten kirchlichen Priesterthum den specifischen Träger des heiligen Geistes gesehen und seine Wirksamkeit an die Funktionen der kirchlichen Heilsanstalt gebunden.

§ 182.

Protestantische Lehre vom heiligen Geist.

Der katholischen Veräusserlichung des heiligen Geistes in der Kirche hat der Protestantismus seine Innerlichkeit im glaubigen

Subjekt entgegengestellt, aber dem schwarmgeistigen Spiritualismus gegenüber seine Vermittlung durch's Wort bis zur Identifikation mit demselben betont. Während der heilige Geist als objektiv göttliches Prinzip, mit der wirksamen Gnade wesentlich gleichbedeutend, der hervorbringende Grund des Glaubens ist, wird er andererseits durch den Glauben selbst dem Menschen zum subjektiven Eigenthum in der Art verinnerlicht, dass er nicht bloss dynamisch, in seinen Gaben, sondern substantiell den Gläubigen innewohnt, in analoger, obgleich nicht ebenso persönlicher Einigung, wie sie der Logos mit dem Fleisch in Christo eingeht[1]). Die Wirkung dieser Einwohnung ist das zwar immer nur begonnene, nie (diesseits) absolut vollendete Leben des Menschen in der Theilnahme an der göttlichen Natur und in realer Freiheit und Kraft zum wahrhaft Guten, welche Wirkung sich nach den verschiedenen Seiten der Heilsordnung einheitlich vollzieht.

Die lutherische Kirche bindet die Mittheilung und Wirksamkeit des heiligen Geistes enger an Wort und Sakramente als die reformirte. Die reformirte dagegen betont stärker als die lutherische die Erscheinung des heiligen Geistes im sittlichen Gesammtleben der Gemeinde oder im Reich Gottes.

§ 183.

Neuere Theorieen.

Der **Rationalismus** hat mit der Objektivität der Offenbarung und der Gnade auch die objektiv göttliche Seite des heiligen Geistes eliminirt und ihn als den blossen moralischen Menschengeist ge-

---

[1]) Non tantum dona Spiritus S. fidelibus communicantur, sed et ipsa Spiritus S. persona in corda ipsorum mittitur, ut tam ratione substantiae quam ratione ἐνεργείας propius adsit piis quam impiis (*Holl.*). *Form. Conc.* p. 698: Damnamus errorem, quod non Deus ipse, sed dona Dei duntaxat in credentibus habitent. 780: — cum tamen Deus universa divinitatis suae plenitudine in electis quidem sit, verumtamen non corporaliter in illis habitet nec personaliter cum illis unitus sit, sicut in Christo.

dacht, dem nur in uneigentlichem Sinn die historische Objektivität eines guten Prinzips (*Kant*) zukommen konnte. *Schleiermacher* suchte eine solche dadurch zu gewinnen, dass er den heiligen Geist als den von Christo ausgegangenen und das Gesammtleben der Glaubigen beseelenden Gemeingeist des Christenthums verstand.

Entschiedener hat erst die Spekulation mit der Objektivität der Offenbarung und der Gnade auch die göttliche Realität des heiligen Geistes wieder zur Geltung gebracht, indem sie in ihm die Selbstoffenbarung des göttlichen Geistes im menschlichen Geist der sich mit Gott eins wissenden Gemeinde erkannte.

Die Vermittlungstheologie, im Allgemeinen hier wie überhaupt in der Trinitätslehre auf vorathanasianische Unbestimmtheit sich wieder zurückziehend, hat zum Theil den heiligen Geist mit dem persönlichen Geist des die Gemeinde regierenden erhöhten Christus identificirt.

§ 184.

Kritisches Resultat.

Die Kirche sieht mit Recht im heiligen Geist das wahrhaft göttliche Prinzip, das mit dem menschlichen Geist der Glaubigen sich zur wahren göttlich-menschlichen Lebenseinheit substantiell einige. Nur die Voraussetzung der trinitarischen Persönlichkeit des heiligen Geistes hinderte die Kirche an folgerechter Durchführung ihrer wesentlich richtigen Intention, die unio mystica des göttlichen und menschlichen Geistes als wirkliche Einheit eines persönlichen Lebens zu denken, im Unterschied ebensowohl von einer das menschliche Ich überwältigenden (eutychianischen) Besessenheit, wie von einer blossen dynamischen (nestorianischen) Einwirkung ohne volle Wesenseinheit.

Die Auffassung des heiligen Geistes als eines individuellen und halbgöttlichen, d. h. kreatürlichen und göttlich gewordenen Geistes („erhöhter Christus") ist purer Arianismus, der die christliche Cardinalidee der Gottmenschheit durch Einschiebung eines mythischen Mittelwesens zwischen Gott und Mensch prinzipiell aufhebt.

Die rationalistische Auffassung des heiligen Geistes als moralischen Menschengeistes ist purer Ebjonitismus, der das Christenthum auf die Stufe der Gesetzesreligion herabdrückt, indem er den ausschliesslichen Gegensatz des Menschlichen und Göttlichen fixirt. Ueber diesen Standpunkt führt auch die *Schleiermacher*'sche Fassung des heiligen Geistes als historisch-objektiven Gemeingeistes, zumal unter Voraussetzung seines subjektivistischen Offenbarungsbegriffs, nicht entschieden genug hinaus.

Die spekulative Fassung des heiligen Geistes als Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes in der Gemeinde kommt der Wahrheit am nächsten, nur dass sie sich vor der pantheistischen Klippe der Vereinerleiung desselben mit dem empirischen Menschengeist als solchem (*Strauss*) zu hüten hat.

§ 185.

Positives Resultat: das Wesen des heiligen Geistes.

Der heilige Geist ist weder bloss göttlicher noch bloss menschlicher Geist, sondern die reale Einheit beider oder der gottmenschliche Geist, in welchem die göttliche Gnade zu des Menschen eigener Freiheit und des Menschen Freiheit zur göttlichen Kraft einer neuen Natur geworden ist.

Soweit das religiöse Leben überall auf göttlicher Offenbarung oder Gnade beruht, soweit findet auch überall in demselben ein relatives Wirken heiligen Geistes statt; sofern aber die erfüllende Offenbarung der versöhnenden Gnade erst vom Tod Jesu an im Bewusstsein der christlichen Gemeinde aufgeschlossen ist, so ist der heilige Geist erst von Christo aus zur vollen und stetigen geschichtlichen Wirklichkeit gekommen, als das der christlichen Gemeinde eigenthümliche Prinzip der realen Lebensgemeinschaft Gottes und des Menschen oder der vollkommenen Religion (Joh. 7, 39).

Sofern das Dasein des heiligen Geistes in den Einzelnen als ihr neues göttlich-menschliches Personleben immer erst werdend und zudem überall individuell beschränkt ist, so hat der heilige

Geist sein völliges Dasein nur im Ganzen der christlichen Gemeinde als das stetige Prinzip ihrer extensiven und intensiven Entwicklung zum vollkommenen und allumfassenden Organismus der Gottmenschheit oder zum „Reich Gottes“, welches in seiner Totalität als daseiendes und noch immer kommendes die zeitliche Gesammterscheinung des heiligen Geistes oder den makrokosmischen Gottmenschen bildet (Eph. 4, 12f. 1, 22f. Joh. 17, 21).

§ 186.

Das Wirken des heiligen Geistes.

Das Wirken des heiligen Geistes erscheint im Wechselverkehr der christlichen Gemeinde ebensosehr als ein Mittheilen von Seiten der Gemeinschaft an das empfängliche Subjekt, wie als ein spontanes Wirken des Einzelnen auf das Ganze und mit ihm: jenes die bekehrende oder Glauben erweckende Geisteswirksamkeit zur Wiedergeburt, dieses die heiligende und regierende oder Glauben bethätigende Wirksamkeit in den Wiedergeborenen. Näher bestimmt sich dieses Wirken nach den einzelnen Seiten des menschlichen Geisteslebens, welche zugleich die besonderen Momente der Religion überhaupt bilden (§§ 16—18).

Als Geist der Wahrheit oder Erleuchtung ist der heilige Geist das Prinzip der vollkommenen religiös-sittlichen Erkenntniss, wie sie im christlichen Bewusstsein der Gotteskindschaft als prinzipiell wahre Einsicht in das Verhältniss Gottes und des Menschen und in des Menschen sittliche Bestimmung enthalten, im Einzelnen aber der fortschreitenden Entwicklung, sowohl Vertiefung und Verbreitung als Reinigung, so bedürftig wie fähig ist.

Als Geist des Friedens oder der Versöhnung ist der heilige Geist das Prinzip der vollkommenen religiösen Gefühlsweise, wie sie im christlichen Kindschaftsbewusstsein als prinzipielle Seligkeit des aufgehobenen Schuldgefühls und der überwundenen Weltübel gegeben ist, und daher auch unter fortgehenden Leiden von innen und aussen immer wieder als Kraft der tröstenden Erhebung über die Unseligkeit der Welt sich siegreich erweist (παράκλητος).

Als Geist der Liebe oder der **Heiligung** ist der heilige Geist das Prinzip der vollkommenen religiös-sittlichen Willenskraft, wie sie im kindschaftlichen Bewusstsein des überwundenen Zwiespalts und der empfundenen Liebeseinheit mit Gott und den Brüdern als prinzipielle Heiligkeit oder Tugendgesinnung gegeben ist, und daher auch unter fortgehender Bekämpfung der inneren und äusseren Sündenmacht als stetige Kraft der Heiligung oder der fortschreitenden Vervollkommnung des individuellen Tugendlebens wie der sittlichen Weltgestaltung nach Gottes Willen sich siegreich erweist.

Zweiter Abschnitt.

Vom Heilsmittel.

§ 187.

Heilsgrund und Heilsmittel.

Das in der göttlichen Gnade vorausbestimmte und im Wesen des Menschen als göttlichen Ebenbildes voraus angelegte Heil des gottmenschlichen Geisteslebens verwirklicht sich, wie alle menschliche Anlage, in der Geschichte und durch sie. Nach der unmittelbaren Vorbereitung in der alttestamentlichen Religion ist es zur **ursprünglichen Erscheinung** gekommen in **Jesu Christo** und kommt es zur **fortwährenden Erscheinung** in der christlichen **Kirche**, deren stetiges Lebensprinzip es bildet und durch deren Vermittelung es sich den Einzelnen mittheilt.

Aus der Identificirung des geschichtlichen Heilsmittels und des göttlichen Heilsgrundes ergaben sich die wesentlich zusammenhängenden Lehren von der Gottheit Christi und von der Göttlichkeit der Kirche. Indem der Protestantismus die letztere Consequenz verwerfend unmittelbar auf den göttlichen Heilsgrund zurückgieng, war damit prinzipiell die Auflösung jener Identificirung eingeleitet,

deren Fortgang mit der abstrakten Scheidung beider, bezhw. mit der Negation des göttlichen Prinzips in der geschichtlichen Erscheinung endete.

Aber das christliche Bewusstsein von dem in der Gemeinde thatsächlich gegebenen und stetig sich mittheilenden gottmenschlichen Geiste fordert ebensosehr die Anerkennung der Göttlichkeit des Heilsprinzips als der Menschlichkeit seiner geschichtlichen Vermittelung — und zwar beides gleichsehr im Anfang wie im Fortgang seiner Erscheinung. Die Verkürzung der göttlichen Seite macht das Heil unwahr oder ungenügend, die der menschlichen macht es unwirklich oder unfassbar, und beide Einseitigkeiten (Ebjonitismus, Doketismus) verstossen gleichsehr gegen das christliche Bewusstsein des ebenso inhaltlich wahren wie wirklich gegenwärtigen Heilsbesitzes.

Die Aufgabe der Glaubenslehre ist also: die Göttlichkeit des Heilsprinzips und die Menschlichkeit der geschichtlichen Heilsvermittelung „unvermischt und untrennbar“ zu verknüpfen, und zwar dies gleichsehr bezüglich der ursprünglichen wie der fortdauernden Heilsvermittelung oder Christi wie der Kirche; wobei die Congruenz des Verhältnisses beider Momente dort und hier die formale Probe für die Richtigkeit der Lösung ist.

Erstes Hauptstück.

Die Heilsvermittelung Jesu Christi.

§ 188.

Die alttestamentliche Heilshoffnung.

Die alttestamentliche Prophetie hoffte auf eine Vollendung der göttlichen Heilsoffenbarung durch einen entscheidenden Tag Jahves, an welchem Gott in wunderbaren Thaten zu seinem Volke kommen und Gericht halten werde über Israel zur Sichtung,

über seine Feinde zur strafenden Vergeltung, um damit die letzte Zeit des vollendeten Heiles heraufzuführen [1]).

Die Heilsvollendung wird beschrieben als religiös-sittliches Ideal in national-theokratischer Form: Die Gemeinschaft Gottes mit dem entsündigten Volk ist erneut und vertieft in einem ewigen Bund des Friedens, das Gesetz in die Herzen geschrieben, der Geist Gottes in Allen wirksam zur Gotteserkenntniss und Gerechtigkeit, das gesammte, auch weltliche Volksleben eine Darstellung der Idee priesterlicher Heiligkeit [2]). Aber zugleich soll Israels nationale Machtstellung wiederhergestellt und gesteigert sein, die Heidenwelt als unterworfene oder freiwillig lernende vor ihm huldigen [3]). Auch auf die Natur wird sich der allgemeine Gottesfriede erstrecken; das goldene Zeitalter des Anfangs kehrt wieder, bei Deuterojesaias zum Theil schon als überirdischer Vollendungszustand [4]).

Im Allgemeinen bilden die irdischen Verhältnisse und die nationalen bürgerlichen und kirchlichen Lebensformen Israels den feststehenden Rahmen auch für die Vorstellung des idealen Gottesreiches der Zukunft. Im Einzelnen aber tritt je nach der geschichtlichen Situation bald die Continuität der Heilszukunft mit der Gegenwart als deren höchste Entwicklung, bald die wunderbare Erhabenheit derselben im Gegensatz zur Gegenwart voran. In der Apokalyptik des nachexilischen Judenthums steigert sich letztere Auffassung schon zum übernatürlichen und vom Himmel kommenden „Reich der Heiligen" (Daniel).

---

[1]) Joel 1, 15—2, 27. Zephan. 1, 10. 14 ff. Micha 2. 3. Jes. 2, 12—6, 13. 13—24. Jerem. 30. Ezech. 34. 35. 38. 39. Mal. 3.

[2]) Jerem. 31, 1. 31—40. 32, 39 f. Ezech. 36, 25—27. Joel 3, 1. Jes. 59, 21. 61, 6. Sach. 14, 20 f.

[3]) Jes. 11, 10—16. 14, 1 f. 49, 22—26. 54, 1—55, 5. 60, 1—18. Jerem. 3, 17 f. Micha 4, 1—3. 5, 2—8.

[4]) Hos. 2, 18—22. Amos 9, 13—15. Joel 4, 18 ff. Jerem. 31, 12. Ezech. 34, 24—30. Sach. 8, 12. 14, 8 ff. Jes. 11, 6—8. 65, 17—25. 60, 19—22. 25, 8.

§ 189.

Der alttestamentliche Heilsmittler oder Messias.

Während die Propheten durchgängig als die bewirkende Ursache der Heilsvollendung Gott selbst betrachteten, giengen sie in der Darstellung der Herbeiführung der Heilszeit insofern auseinander, als sie die menschliche Vermittelung derselben theils ganz zurücktreten liessen, theils an ein theokratisches Amt im Allgemeinen (Königthum, Prophetenthum) knüpften, theils in einer Einzelpersönlichkeit koncentrirt dachten.

Auf der Höhe der vorexilischen Prophetie (Jesaias, Micha) erscheint als das persönliche Organ Gottes bei der Heilsvollendung der theokratische König („Gesalbte Jahves", Messias) aus Davids Stamm, der kraft seiner Ausrüstung mit dem göttlichen Geist als siegreicher Held und Friedefürst und als gerechter und weiser Regent das Friedensreich für Israel und die Welt herbeiführen wird [1].

Mit dem Verfall des nationalen Königthums trat auch der messianische König als untergeordneter Zug in dem Zukunftsbild des Jeremias [2]) und Ezechiel [3]) zurück und verschwand ganz bei Deuterojesaias, wo seine politische Rolle der Perserkönig Cyrus vertritt [4]), seine religiöse Mission aber dem prophetischen Volkskern zufällt, der als lehrender [5]) und leidender Gottesknecht [6]) die Idee des theokratischen Propheten, Priesters und Führers in einer vergeistigten Idealgestalt verknüpft.

Die Daniel'sche Apokalypse sieht in einer vom Himmel kommenden Menschensohn - Gestalt den zwischen symbolischer Personifikation und engelhafter Persönlichkeit schwebenden Re-

---

[1]) Jes. 9, 1. 5 f. 11, 1 ff. Micha 5, 1 ff. Sacharja 9, 10—16.
[2]) Jerem. 30, 9. 33, 15. 17.
[3]) Ezech. 33, 23 f. 37, 24 f.
[4]) Jes. 45, 1.
[5]) Jes. 42, 1—7. 49, 1—7. vgl. Deuteron. 18, 15 ff.
[6]) Jes. 53.

präsentanten des ewigen Gottesreiches[1]). Diese supranaturale Auffassung der Messiaspersönlichkeit scheint in der jüdischen Apokalyptik (Henoch, Esra) die überwiegende geblieben zu sein, während die volksthümliche Anschauung sich mehr an das altprophetische Ideal des davidischen Königs und Helden hielt (Psalmen Salomos).

§ 190.

Jesus der Messias.

Indem Jesus die religiös-sittliche Gottessohnschaft oder Liebesverbundenheit und Lebensähnlichkeit mit Gott, in welcher er das allgemein-menschliche Ideal der Frömmigkeit erkannte, in seinem eigenen Bewusstsein innigster Vertrautheit mit seinem himmlischen Vater auf urbildliche Weise darstellte, wusste er sich ebendamit zugleich erwählt zum Werkzeug der Erfüllung der messianischen Heilsweissagung, also zum „Christus" oder Gottessohn in dem üblichen theokratischen Sinn[2]).

Den Contrast seiner gegenwärtigen niedrigen Erscheinung mit seiner Bestimmung zum künftigen Messias-König hat Jesus ausgeglichen durch Aneignung der apokalyptischen Messiaserwartung Daniels (§ 189), von welchem er auch die Bezeichnung: „Menschensohn" mit dem Doppelsinn der gegenwärtigen menschlich-irdischen Niedrigkeit und der zukünftigen, vom Himmel her erscheinenden Messiasherrlichkeit entnommen hat[3]). Dagegen hat er den ihm von Andern entgegengebrachten Titel: „Davidssohn" wegen des darin enthaltenen politischen Königthums seinerseits vermieden[4]).

---

[1]) Dan. 7, 13 f.

[2]) Matth. 11, 27. 3—6. 12, 6—8. 28. 21, 33—42. 16, 13—17. 26, 63 f.

[3]) Matth. 16, 13. 27 f. 26, 64. 25, 31. 20, 28. 9, 6. 11, 19. 12, 8. 13, 37. 41. Luc. 9, 58. 56. Act. 7, 56.

[4]) Matth. 22, 42—45.

§ 191.

Jesu messianisches Lebenswerk.

Die Mittel Jesu zur Erfüllung seiner messianischen Heilsaufgabe waren: die Predigt vom Reich als Berufung zu demselben und Aufnahme in dasselbe („Sämann“ und „Hirte“), die Heilandswerke als Zeichen und Typen seines Heilswerks („Arzt“), endlich der Opfertod als Glaubensthat mit der Glaubensfrucht der Erhöhung („Lösegeld“).

Gegenstand der Predigt Jesu war die Verkündigung des nahegekommenen Gottesreichs, dessen baldige äussere Erscheinung er zunächst innerlich in den Herzen seiner Jünger vorzubereiten suchte durch den Ruf zur Sinnesänderung und wahren Gerechtigkeit und durch Zusicherung der Vergebung der Sünden und künftigen messianischen Errettung für die Glaubenden und seinem Rufe Folgenden.

Die Heilandswerke Jesu bestanden geschichtlich in den wunderbaren Heilungen von leiblich und seelisch Kranken, welche als beglaubigende Zeichen seiner messianischen Vollmacht und als typische Anfänge seiner über die gottwidrigen Mächte siegreichen Gewalt galten.

Der Kreuzestod Jesu war der von ihm selbst vorausgesehene und im Gehorsam gegen seinen göttlichen Lebensberuf ertragene Abschluss seines Heilswerks, dessen Paradoxie er selbst durch die teleologische Betrachtung als eines gottgefälligen sühnenden und weihenden Opfertodes[1]) glaubensmuthig überwunden hat, damit zum voraus schon auch seine Wiederherstellung und Erhöhung im Auferstehungsglauben der Jünger vorbereitend und begründend.

§ 192.

Der Christusglaube der Urgemeinde.

Im Glauben der christlichen Urgemeinde war Jesus der gottgesandte, mit dem prophetischen Geist erfüllte und durch Wunder-

[1]) Matth. 20, 28. 26, 28. Luc. 22, 20.

thaten beglaubigte, treue Zeuge Gottes, der durch sein Wort und durch das reinigende Opfer seines unschuldigen Todes das Kommen des Gottesreiches vorbereitet und sichselbst die gottgleiche Würde und Machtstellung des messiainischen Herrn verdient hat, zu welcher ihn Gott durch die Auferweckung und Himmelfahrt erhöhte, und in welcher er bald sichtbar zur herrlichen Aufrichtung seines Messiasreiches auf Erden und zur Ueberwindung aller gottfeindlichen Mächte wiederkommen wird [1]).

Von diesem Hoffnungsbild aus erhielt dann auch das Erinnerungsbild des geschichtlichen Lebens Jesu schon die idealen Züge, welche dasselbe in's Uebernatürliche erhoben: Wundercyklus der synoptischen Ueberlieferung.

Insbesondere wurde auch die Gottessohnschaft Jesu nicht bloss auf die Geistesausrüstung bei seiner Taufe, sondern noch weiter zurück auf die übernatürliche Erzeugung durch den heiligen Geist in der Jungfrau Maria zurückgeführt [2])

Aber der Rahmen der wesentlichen und von der Erde ausgehenden Menschlichkeit Christi wird innerhalb des Judenchristenthums nicht überschritten, auch nicht in den mehr poetischen als dogmatischen Majestätsprädikaten [3]) der Apokalypse.

§ 193.

Die paulinische Christologie.

Nach Paulus ist Christus der vom Himmel stammende Gottessohn, dessen Wesen das göttliche πνεῦμα ist, der als Ebenbild Gottes und Herr über Alles Gott, als Gegenbild Adams und Urbild der Christen Mensch heisst [4]). Wie er von Anfang göttliches Schöpfungs- und Offenbarungsorgan gewesen, so erschien

---

[1]) Act. 2, 22 f. 36. 3, 13—15. 10, 38—42. Apoc. 1, 5. 7. 5, 5. 9. 12 f. 7, 14. 19, 11 ff.

[2]) Matth. 1, 18 ff. Luc. 1, 31—35.

[3]) Apoc. 3, 14. 19, 13. 21, 6 f. 22, 13.

[4]) I Cor. 15, 45—47. II Cor. 3, 17. 18. 4, 4. Röm. 5, 15. 8, 29. 9, 5.

er zur vorausbestimmten Zeit infolge göttlicher Sendung unter Aufgabe seiner himmlischen Existenzweise im Fleische als Davidssohn oder Messias [1]), um durch die Gehorsamsthat seines Kreuzestodes als eines stellvertretenden Sühnopfers den Fluch und das Recht das Gesetzes erfüllend aufzuheben, damit die Sünderwelt sowohl mit Gott zu versöhnen als von der Macht der Sünde zu erlösen [2]), durch seine Auferstehung aber als Anfänger der Geistesmenschheit oder „zweiter Adam" die Freiheit der Gotteskinder im neuen Gesetz des Geistes zu begründen [3]).

Als der Erhöhte ist Christus jetzt der Herr der Gemeinde, in ihr als seinem irdischen Leibe wirksam durch seinen Geist, ihr fortwährender Fürsprecher beim Vater und Bürge ihrer Heilsvollendung [4]), welche eintreten wird mit seiner sichtbaren Wiederkunft zur Vollziehung des Gerichts und zur Aufnahme seiner Gemeinde in die Gemeinschaft seiner vollen auch leiblichen Sohnesherrlichkeit [5]).

Wann er aber mit der Unterwerfung aller Feinde Gottes seine Aufgabe als Heilsmittler völlig gelöst haben wird, dann wird er zuletzt seine Herrscherstellung wieder abtreten und der Alleinherrschaft Gottes sich unterthan machen [6]).

§ 194.

Die Christologie des Hebräerbriefes.

Im Hebräerbrief beginnt die Combination des paulinischen Gottessohnes oder himmlischen Idealmenschen mit dem meta-

[1]) I Cor. 8, 6. 10, 4. Gal. 4, 4. Röm. 8, 3. 1, 3 f. II Cor. 8, 9. Phil. 2, 6 f.

[2]) Röm. 3, 24 f. 5, 6—11. 18 f. 8, 3 f. 10, 4. Gal. 3, 13. 4, 5. II Cor. 5, 19—21.

[3]) I Cor. 15, 22. 45. Gal. 4, 6 f. II Cor. 3, 17. Röm. 6, 10 f. 7, 4—6, 8, 1—15. Phil. 3, 10.

[4]) Röm. 14, 9. 18. Phil. 2, 9 ff. Röm. 8, 9—11. 32—39. II Cor, 4, 5. 10—14. 5, 5—9.

[5]) Röm. 8, 17. 14, 10. II Cor. 3, 18. 5, 10. I Thess. 4, 16 ff. I Cor. 15, 20—23. 51—54. Phil. 3, 20 f.

[6]) I Cor. 15, 24—28.

physischen Mittelwesen der alexandrinischen Spekulation, welches als Ausdruck göttlichen Wesens und Allmachtsworts wesentlich übermenschlicher Art ist[1]. Obgleich ansich höher als die Engel, hat Christus in der Menschwerdung sich unter sie erniedrigt[2], um in menschlicher Schwachheit unter Versuchung und Leiden Gehorsam bewährend[3], der Anfänger und Vollender des Glaubens und der ewige himmlische Hohepriester oder Verwalter der Heilsgüter für die Gemeinde zu werden[4].

Das Leiden Christi ist nach dem Hebräerbrief theils sittliches Prüfungsleiden zur Erwerbung der himmlischen Herrlichkeit für ihn selbst[5]; theils Versöhnungsopfer, das, durch den einzigartigen Werth der Opfergabe wie des Opferpriesters Gott wohlgefällig, eine bleibende Versöhnung der schuldbeflekten Gewissen stiftet und alle früheren Opfer abschliesst[6]; theils siegreicher Kampf zur Ueberwindung von Tod und Teufel[7], theils endlich sittliches Vorbild mit verpflichtender und ermuthigender Kraft für unsere Nachfolge auf dem Wege zur Seligkeit[8].

§ 195.

Die Christologie des späteren Paulinismus.

Im Colosser- und Epheserbrief steigert sich die Christologie in der Richtung auf die johanneische Logoslehre. Insbesondere stellt der Colosserbrief der ebjonitischen Engelverehrung die unvergleichliche und unveränderliche Erhabenheit Christi über alle Kreatur entgegen, indem er ihn nicht bloss nach seinem präexistenten Wesen als Ebenbild Gottes, Erstgebornen aller Kreatur,

---

[1]) Hebr. 1, 2 ff. vgl. Weisheit 7, 25 ff.
[2]) Hebr. 2, 5—9.
[3]) Hebr. 2, 10. 17 f. 4, 15—5, 9.
[4]) Hebr. 6, 20—8, 6. 9, 11. 24. 12, 2. 24.
[5]) Hebr. 12, 2. 2, 9 f. 5, 7—9.
[6]) Hebr. 9, 11—15. 24—28. 10, 1—22.
[7]) Hebr. 2, 14 f.
[8]) Hebr. 12, 1 ff. 13, 13.

Mittler und Zweck der Weltschöpfung, sondern auch nach seiner irdischen Erscheinung als den leibhaftigen Träger der ganzen Fülle der Gottheit betrachtet [1]).

Das Versöhnungswerk Christi wird in paulinischer Weise gefasst, aber mit universellster Beziehung auch auf die überirdische Geisterwelt und auf die Verstorbenen der Unterwelt [2]). Im I. Petri- und Epheserbrief wird mehr als bei Paulus die sittliche Vorbildlichkeit des Lebens und Leidens Christi betont, theils als sittliches Motiv des Christenlebens überhaupt [3]), theils als Motiv des kirchlichen Friedens zwischen Heiden- und Judenchristen insbesondere, welche beide in Christo, als dem voraus bestimmten einheitlichen Haupte der Gemeinde und durch sie auch der Welt, zur Einheit der allgemeinen Kirche und damit zur vollen Darstellung der in Christo geoffenbarten Gottesfülle heranwachsen sollen [4]).

In den Pastoralbriefen wird neben der Gottheit Christi auch seine Menschheit gegenüber gnostischem Doketismus hervorgehoben [5]) und werden beide Seiten in der Weise urkirchlicher Bekenntnissformeln zusammengestellt [6]).

§ 196.

Die johanneische Christologie.

Die johanneische Christologie ist die konsequente Durchführung der schon vom Hebräerbrief und späteren Paulinismus angebahnten Combination des philonischen Logos mit der Person Jesu. Jesus ist der Christus darum, weil er der fleischgewordene Logos ist, d. h. dasselbe persönliche Subjekt, welches von Anfang „der

---

[1]) Col. 1, 15—19. 2, 9.
[2]) Col. 1, 20. 2, 10. Eph. 1, 21. 3, 10. 4, 9 f. I Petr. 3, 19 f.
[3]) I Petr. 2, 21 ff. 3, 18. 4, 1. Eph. 5, 2. 25.
[4]) Eph. 2, 11—22. 3, 5 f. 4, 1—16. 1, 10. 23.
[5]) Tit. 2, 13. I Tim. 2, 5.
[6]) I Tim. 3, 16.

einziggeborene Sohn Gottes" und selbst „ein Gott", von aller Kreatur wesenhaft verschieden, Mittler der Weltschöpfung und aller göttlichen Offenbarung gewesen war[1]), welches aber auch nach seiner Fleischwerdung in Jesu unter der Hülle seiner Menschenerscheinung seine göttliche Herrlichkeit behielt und seiner Identität mit dem präexistenten Gottessohn bewusst war[2]). Daher kommt das, was das ewige metaphysische Sohnesverhältniss des Logos zu Gott bildet: die vollkommene Einheit und Gleichheit des Wesens bei vollkommener Unterschiedenheit und Abhängigkeit der persönlichen Existenz, in Jesu zur adäquaten geschichtlich-menschlichen Erscheinung als religiöses Sohnesbewusstsein der vollkommen hingebenden und vollkommen freien Liebesgemeinschaft mit dem Vater d. h. als die personificirte Wahrheit der Religion[3]).

Das Werk Christi ist dementsprechend nach Johannes die stetige und allseitig wirksame Offenbarung des in Jesu als dem fleischgewordenen Logos gegenwärtigen göttlichen Lebens voll Gnade und Wahrheit[4]). Es offenbart sich in seinen Reden, die daher hier wesentlich nur ihn selber, sein gottmenschliches Sohnesleben und Verhältniss zum Vater zum Inhalt haben; in seinen Werken, welche Erscheinungen sind seiner göttlichen Herrlichkeit nach Seiten der Macht wie der Liebe[5]); zumeist endlich in seinem Tode, welcher als letzte Bewährung seiner hingebenden Liebe und überweltlichen Macht sein ganzes Werk siegreich vollendet, nehmlich die Offenbarung des Vaters, die Ueberwindung des Satans und der gottfeindlichen Welt und die Selbstmittheilung seiner heiligen Liebe an die Gemeinde zum Weiheopfer ihrer bleibenden Gottesgemeinschaft[6]).

[1]) Joh. 1, 1 ff. 20, 31. I Joh. 1, 1 ff. 2, 22. 4, 2 ff. 5, 20.

[2]) Joh. 1, 14. 51. 2, 11. 3, 13. 6, 62. 8, 58. 16, 28. 17, 5. 24.

[3]) 5, 18 mit 19. 26. 30. 10, 29 mit 30. 14, 9 mit 28. 3, 35. 17, 4 ff. 24.

[4]) 1, 14 ff. 3, 16. 17, 3—17.

[5]) 5, 20. 26. 36. 2, 11.

[6]) 13, 1. 15, 13. 10, 17 f. 12, 24. 31. 14, 30 f. 16, 33. 17, 4–8. 19—26. I Joh. 2, 2.

Für ihn selbst ist der Tod, als Ablegung der fleischlichen Hülle, unmittelbar zugleich die in der Auferstehung zur sichtbaren Erscheinung gekommene **Erhöhung** oder Rückkehr zur göttlichen Herrlichkeit[1]), deren Folge die Sendung des Geistes zur Fortführung seines Werkes bis zum Ende ist[2]).

§ 197.

Altkirchliche Christologie: Ebjonitismus und Doketismus.

Die kirchliche Christologie entwickelte sich aus der Bekämpfung der beiden ältesten Häresieen, der ebjonitischen und doketischen.

Der **Ebjonitismus** ist die stehengebliebene judenchristliche Auffassung von Christo als blossem Menschen, der zwar vom heiligen Geist erfüllt, oder auch *(Nazaräer)* erzeugt, oder dessen präexistente idealmenschliche Hypostase *(pseudoklementinische Homilieen)*, doch nicht wesentlich göttlich sei. Seine ausgeprägteste Erscheinung war der Monarchianismus der „Aloger“, besonders des *Paul von Samosata* (§ 113).

Der **Doketismus** ist die mit der häretischen Gnosis des zweiten Jahrhunderts aufgekommene und mit ihrem Dualismus zusammenhängende Auffassung von Christo als überweltlichem Wesen, göttlichem Aeon *(Basilides, Valentin)* oder Gott selbst *(Praxeas)*, welches Göttliche nicht wahrhaft Mensch geworden, sondern nur entweder einen Scheinleib angenommen *(Valentin, Marcion)* oder sich zeitweise mit einem gewöhnlichen Menschen als seinem Werkzeug verbunden habe *(Basilides)*.

Gegenüber diesen beiden Einseitigkeiten, in welchen die christliche Idee der Gottmenschheit theils **jüdisch** theils **heidnisch** verkümmert schien, hielt die Kirche von Anfang an dem allgemeinen, in der johanneischen Formel der Fleischwerdung des Logos fixirten Grundgedanken fest, dass in Christo wahre Gottheit und

---

[1]) 3, 14. 8, 28. 12, 32. 13, 1. 32. 17, 5.
[2]) 7, 39. 16, 7. 12, 24.

wahre Menschheit verbunden gewesen sei, begnügte sich übrigens damit, das Verhältniss beider Seiten dem von Geist und Fleisch im Menschen überhaupt mehr oder weniger direkt gleichzustellen (Apostolische Väter, *Irenäus*, *Tertullian*).

§ 198.

Fortsetzung: Alexandriner und Antiochener.

Erst seit *Origenes'* bestimmter Fixirung des göttlichen Prinzips Christi in dem persönlichen göttlichen Logos (vgl. § 114) kam mit dem trinitarischen Dogma auch die christologische Frage in Fluss: wie sich der göttliche Logos zur menschlichen Seele in Christo verhalte? Während *Origenes* zwar eine wahre menschliche Seele Jesu, aber ohne völlige Wesenseinheit mit dem Logos annahm, *Arius* dagegen die menschliche Seele ganz durch den Logos ersetzt werden liess, *Apollinaris* endlich zwar eine substantielle Einigung des Logos mit der Seele Jesu, aber auf Kosten ihrer vollständigen auch geistigen Menschlichkeit behauptete: so statuirte die Kirche unter *Athanasius'* Führung, dass der göttliche Logos in Christo eine wahre, nach Leib, Seele und Geist vollkommene Menschheit angenommen.

Aber über die Frage nach der Vereinigung der somit statuirten völligen Gottheit und völligen Menschheit Christi erhob sich der Streit zwischen der antiochenischen Schule (*Diodor von Tarsus*, *Theodor von Mopsvestia*, *Theodoret*, später *Nestorius von Constantinopel*), welche im logischen und moralischen Interesse, die vollständige Realität beider Naturen und besonders der menschlichen zu wahren, die Einheit der Person zu einer blossen moralischen und uneigentlichen Verbindung (συνάφεια) Jesu mit dem Logos auflöste, und der alexandrinischen Schule (*Cyrill* und später *Eutyches*), welche im Interesse der vollen Einheit der Person Christi die Zweiheit der göttlichen und menschlichen Natur zu einer einzigen und zwar göttlichen Natur verschmolzen dachte (ἕνωσις oder σύγχυσις φυσική).

Die Kirche entschied auf den Synoden zu Ephesus (431)

und zu Chalcedon (451) nach der Bestimmung des römischen Bischofes *Leo* in der Art, dass sie die unvermischte Unterschiedenheit der Naturen mit der untrennbaren Einheit der Person unvermittelt zusammenzudenken forderte[1]).

§ 199.

Katholisches Dogma von der Person Christi.

Unter den wiederholten Reaktionsversuchen der beiden zu Chalcedon verworfenen häretischen Extreme (Nestorianismus — Monophysitismus und Monotheletismus) hielt die Kirche ihren Mittelweg in der Art fest, dass sie einerseits, dem Monophysitismus gegenüber, die volle Realität der menschlichen Natur Christi durch die Behauptung des doppelten Wissens und Willens im Gottmenschen („Dyotheletismus") wahrte (Synode zu Constantinopel 680), andererseits aber, dem Nestorianismus gegenüber, der menschlichen Natur in Christo eine eigene vom Logos unabhängige Hypostase absprach („An- und Enypostasie") und das Verhältniss beider Naturen als eine solche Durchdringung (περιχώρησις) fasste, bei welcher die menschliche Natur an den Eigenschaften der göttlichen Theil bekomme, aber nicht umgekehrt (*Johannes Damascenus*).

Ebenso wurde im Mittelalter sowohl eine Erneuerung des

[1]) Ὁμολογεῖν ἐκδιδάσκομεν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν, υἱόν, κύριον, μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης. — *Symb. Athanasianum:* Dominus noster Jesus Christus, Dei filius, Deus et homo est: Deus ex substantia Patris ante saecula genitus, homo ex substantia matris in saeculo natus; perfectus Deus, perfectus homo ex anima rationali et humana carne subsistens; aequalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem: qui, licet Deus sit et homo, non duo tamen sed unus est Christus, unus autem non confusione substantiae sed unitate personae.

Nestorianismus in der Form des Adoptianismus (*Elipandus von Toledo* und *Felix von Urgella*) kirchlich verworfen (Synode zu Frankfurt 794); als auch die zum Monophysitismus abirrende Ueberspannung der Anypostasie der menschlichen Natur (*Petrus Lombardus*) als „Nihilianismus“ verdammt. Gleichwohl überwog im populären Bewusstsein die Anschauung Christi als des einfachen „Herrgotts“ um so völliger, je mehr die Kirche sich gewöhnte, die menschliche Seite der Mittlerschaft in Maria und den Heiligen zu finden.

In der Christologie des *Scotus Erigena* und der Mystiker durchbrach mehr oder weniger bestimmt die spekulative Idee die scholastische Form des Dogmas.

§ 200.

Katholisches Dogma vom Werk Christi.

In der alten Kirche war das Werk Christi überwiegend als positive Vollendung der menschlichen Natur durch Mittheilung des göttlichen Logos zu ihrer Vergottung oder zur Verwirklichung ihrer uranfänglichen gottmenschlichen Bestimmung gefasst worden, wogegen die Seite der Erlösung gewöhnlich in den mythologischen Vorstellungen eines Rechtshandels oder Kampfes zwischen Christus und dem Teufel versinnbildlicht wurde. Nur vereinzelt wurde dem Tode Christi auch die Bedeutung einer Sühne in Beziehung auf Gottes Gerechtigkeit oder Wahrhaftigkeit zugeschrieben (*Origenes*, *Athanasius*).

Der Scholastiker *Anselm* hat im Geiste der kirchlichen und weltlichen Moral und Rechtspflege des Mittelalters das Erlösungswerk konstruirt als eine zur Herstellung der verletzten Ehre Gottes nothwendige unendlich werthvolle Satisfaktionsleistung des Gottmenschen, bestehend in dem opus supererogativum der freiwilligen Hingabe seines schuldlosen Lebens zur Bezahlung für die schuldige und zahlungsunfähige Menschheit, welcher diess Verdienst des Gottmenschen zur Straferlassung zugerechnet wurde.

Dieser juristischen Satisfaktiontheorie setzte *Abälard* die

ethische Auffassung des Todes Christi entgegen als einer Liebe erweckenden Liebesthat. *Thomas* kombinirte diese beiden Theorien in der Art, dass er den Tod Christi als Liebesthat und wegen des Werthes des gottmenschlichen Lebens für eine satisfactio superabundans hielt, die, vermöge der mystischen Gemeinschaft des Hauptes mit den Gliedern, der Kirche unter Voraussetzung und zur Ergänzung ihres eigenen fortwährenden Satisfaktionsleidens im Busssakrament zu gut komme. *Duns Scotus* aber hob mit der Bestreitung der Unendlichkeit der menschlichen Schuld und der Unendlichkeit des Verdienstes Christi die Nothwendigkeit sowohl als die Wirklichkeit einer äquivalenten Satisfaktion auf und liess dieselbe nur im Sinn einer willkürlichen göttlichen Anordnung (acceptatio) gelten, als Analogon und Prototyp der willkürlichen kirchlichen Bussforderungen.

§ 201.

Lutherisches Dogma von der Person Christi.

Melanchthon hatte anfangs die kirchliche Christologie als religiös bedeutungslos zurückgestellt[1]). Später gab der Streit über die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl Anlass, die scholastischen Bestimmungen wieder aufzunehmen und in ihre Consequenzen fortzuführen.

Unter dem für *Luther* selbst massgebenden Gesichtspunkt, dass Göttliches und Menschliches in Christo nicht bloss äusserlich durch Personalunion verbunden, sondern gegenseitig zur innigsten Einheit sich durchdringend seien, folgerte die lutherische Theologie

[1]) *Loci theol.* ed. I. praef.: Non est cur multum operae ponamus in locis illis supremis, de trinitate, de modo incarnationis. Quid assecuti sunt jam tot saeculis scholastici theologistae, cum in his locis solis versarentur? Reliquos vero locos: peccati vim, legem, gratiam qui ignorarit, non video, qua christianum vocem, nam ex his proprie Christus cognoscitur; siquidem hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere, non, quod isti docent, ejus naturas, modos incarnationis contueri.

aus der mit der unio personalis gegebenen communio naturarum eine solche reale communicatio idiomatum seitens der göttlichen an die menschliche Natur[1]), vermöge welcher auch die letztere die göttlichen Eigenschaften der Allgegenwart, Allwissenheit und Allmacht vom Augenblick der Menschwerdung an realiter und unveräusserlich besitzt („genus auchematicum"), unbeschadet ihrer wahren und unwandelbar vollkommenen Menschlichkeit; wogegen eine Mittheilung der menschlichen Endlichkeit an die göttliche Logosnatur als mit deren Unveränderlichkeit unverträglich abgewiesen wurde[2]).

Der so vom Moment der Menschwerdung an nach seinem ganzen auch menschlichen Wesen vollendete Gottmensch hat sich zum Zweck des Erlösungswerks des vollen Gebrauchs seiner göttlichen Eigenschaften seitens der menschlichen Natur insoweit entäussert[3]), dass er von der Empfängniss an (die somit die Mensch-

---

[1]) *Form. Conc.* p. 769: Ex hoc fundamento, quod unio personalis docet, quomodo videl. divina et humana natura in persona Christi sint unitae, ut non modo nomina communia sed realiter etiam et re ipsa inter se, sine omni confusione et exaequatione essentiarum, communicent, promanat etiam doctrina illa de communicatione idiomatum duarum in Christo naturarum.

[2]) *Form. Conc.* p. 773: Quantum autem ad divinam in Christo naturam attinet, cum in ipsa nulla sit transmutatio, divinae Chr. naturae per incarnationem nihil vel accessit vel decessit, neque diminuta neque aucta est.

[3]) Christus majestate communicata secundum carnem se primum evacuavit eamque non exercuit, postea vero eandem plene usurpavit: hinc orta est distinctio inter statum exinanitionis et exaltationis. Subjectum quod est Christus, quo est humana natura, utpote sola deteriorationis capax (*Quenst.*). *Form. Conc.* p. 767: Ex hac unione et naturarum communione humana natura habet illam exaltationem. Eam vero majestatem statim in sua conceptione, etiam in utero matris habuit, sed, ut apostolus loquitur (Phil. 2, 7), se ipsum exinanivit, eamque, ut Lutherus docet, in statu suae humiliationis secreto habuit, neque eam semper, sed quoties ipsi visum fuit usurpavit.

werdung als logisches Prius schon voraussetzt) bis zum Tode im Stand der Erniedrigung (status exinanitionis) als Mensch lebte und litt, mit der Höllenfahrt und Auferstehung aber wieder in den Stand der Erhöhung (status exaltationis) zurückkehrte, in welchem er nun auch nach seiner Menschheit sich im vollen und aktuellen Besitz aller seiner göttlichen Eigenschaften befindet, insbesondere also auch der Allgegenwart, sei es überhaupt oder doch beliebig zum Zwecke seiner sakramentalen Mittheilung[1]).

Ueber die Frage, ob der Gottmensch im Stande der Erniedrigung die göttlichen Eigenschaften nach Seiten seiner menschlichen Natur im Verborgenen gebraucht (κρύψις) oder zwar besessen aber für gewöhnlich gar nicht gebraucht habe (κένωσις), war zwischen den Tübinger und Giessener Theologen Streit, der von den Wittenbergern zu Gunsten der letzteren entschieden wurde.

§ 202.

Reformirtes Dogma von der Person Christi.

Zwingli und *Calvin* sahen in der lutherischen „realen Idiomenkommunikation" eine Vermischung der Naturen (Eutychianismus), wodurch die Wahrheit der menschlichen Natur und damit des Erlösungswerks Christi doketisch aufgehoben[2]) und die Gottheit paganisirend verendlicht werde.

---

[1]) Ibid: Jam vero, postquam super omnes coelos ascendit, et revera omnia implet et ubique non tantum ut Deus, verum etiam ut homo praesens dominatur et regnat. Dextera Dei non est certus aliquis et circumscriptus in coelo locus, sed nihil aliud est nisi omnipotens Dei virtus, quae coelum et terram implet, in cujus possessionem Christus juxta humanitatem suam, sine confusione tamen et exaequatione naturarum, et in essentialibus proprietatibus realiter seu revera venit. Ex hac communicata sibi divina virtute homo Christus corpore et sanguine suo in sacra coena, ad quam nos verbo suo ablegat, präesens esse potest et revera est.

[2]) *Zwingli:* Wenn Christi Menschheit allenthalben wäre, so müsste diess daher kommen, dass sie in die Gottheit verkehrt wäre, und damit würde die Person des Sohnes Gottes allein die göttliche Natur sein

Ausgehend von dem Axiom: „finitum non est capax infiniti", und geleitet von dem Interesse, in Christo das wahrhaft menschliche Organ des göttlichen Heilswillens anzuschauen, bleibt die reformirte Theologie bei der chalcedonensischen unio personalis stehen, in welcher die beiden Naturen realiter so verschieden bleiben wie Endliches und Unendliches und nur uneigentlich („per alloiosin") ihre Prädikate gegenseitig vertauscht werden können. Positiv besteht nach reformirtem Dogma diese unio personalis darin, dass der Logos mittelst des heiligen Geistes ein reines menschliches Personleben in's Dasein gerufen und dieses individuelle Leben mit den höchsten, einem endlichen Wesen zu empfangen möglichen Gnadengaben ausgerüstet und gesalbt hat, und zwar in einer von seiner normalen menschlichen Entwicklung bedingten stetig fortschreitenden Steigerung, so dass zwar schon der irdische Gottmensch vermöge seiner Sündlosigkeit, Irrthumslosigkeit und Seligkeit das reine Organ des durch den heiligen Geist in ihm wirksamen Logos war, doch erst der Erhöhte mit dem Vollbesitz der göttlichen Gaben die Vollkommenheit des adäquaten gottmenschlichen Organs erreichte. Aber auch so deckt sich der lokal beschränkt bleibende Gottmensch nie mit dem göttlichen Logos, der bei aller specifischen Einwohnung in der Menschheit Jesu doch immer nach seiner unendlichen Gottheit ganz ausser derselben bleibt[1]) („et totus Logos intra carnem et totus extra").

---

und nicht die menschliche, und Christus wäre also in Ewigkeit nicht mehr wahrer Mensch. — Dagegen *Luther:* Es sollte mir ein schlechter Christus sein, der nicht mehr denn an einem einzigen Ort zugleich eine göttliche und menschliche Person wäre und an allen anderen Orten müsste er allein ein blosser abgesonderter Gott und göttliche Person sein ohne Menschheit. Nein Gesell, wo Du mir Gott hinsetzest, da musst Du mir die Menschheit mithinsetzen. Du musst das Wesen Christi, so er mit Gott eine Person ist, gar weit ausser den Kreaturen setzen, soweit als Gott draussen ist; wiederum so tief und nahe in alle Kreaturen setzen, als Gott drinnen ist.

[1]) Sic λόγος naturam humanam sibi univit, ut totus eam inhabitet et totus, quippe immensus et infinitus, extra eam sit *(Maresius).*

Der reformirte Christus ist wesentlich der geschichtliche Heilsmittler, als erste und graduell einzigartige, aber der Gemeinde doch specifisch analoge Erscheinung des gottmenschlichen Geistes in einem wirklichen menschlichen Personleben, das ebendesshalb aber nur uneigentlich (tropisch) als der absolute Heilsgrund selbst betrachtet werden kann. Der lutherische Christus dagegen ist wesentlich der absolute Heilsgrund selbst, das im Wesen Gottes und des Menschen an sich ewig präexistente Prinzip der Gottmenschheit, das als solches aber nur uneigentlich (doketisch) als wirkliches, räumlich-zeitliches Personleben des geschichtlichen Heilsmittlers Jesus erscheinen kann. — In der weiteren Entwicklung der protestantischen Christologie scheiden sich zunächst diese beiden Richtungen bis zur abstrakten Einseitigkeit, um dann in reinerer Verbindung wieder verknüpft zu werden.

§ 203.

Protestantisches Dogma vom Werk Christi.

Anknüpfend an die drei Aemter der alttestamentlichen Theokratie und an urchristliche Vorstellungsweisen, hat die protestantische Dogmatik das Werk Christi als Heilsmittlers dargestellt unter der Form seines prophetischen, priesterlichen und königlichen Amtes[1]), bei jedem noch zwischen der Leistung im Stand der Erniedrigung und der im Stand der Erhöhung oder zwischen dem geschichtlichen Werk und dem fortgehenden Wirken Christi unterscheidend.

1) Das prophetische Amt Christi besteht in seiner vollkommenen Offenbarung des göttlichen Heilswillens (Evangelium und Gesetz), sowohl unmittelbar durch seine persönliche Lehrthätigkeit als mittelbar durch seine Organe, die Apostel, und weiterhin durch das kirchliche ministerium verbi. — Die Reformirten fügten noch das die Lehre bekräftigende persönliche Vorbild hinzu.

2) Das hohepriesterliche Amt besteht in der Versöhnung der sündigen Menschheit mit Gott durch das Verdienst der stell-

[1]) *Calv. inst.* II, 15, 1: Tribus partibus constat, quod ei injunctum a patre munus fuit: propheta datus est et rex et sacerdos.

vertretenden Genugthuung im thätigen und leidenden Gehorsam des Gottmenschen, welches uns zur vollen Sündenvergebung und Gerechtigkeit zugerechnet wird[1]), sowie in der fortgehenden wirksamen Intercession des erhöhten Christus beim Vater mittelst Geltendmachung und Zuwendung seines genugthuenden Verdienstes für alle Menschen insbesondere für die Glaubigen[2]). — *Anselm*'sche

[1]) *Form. Conc.* p. 696: Credimus et confitemur, quod tota totius personae Christi obedientia, quam ille patri usque ad ignominiosissimam crucis mortem nostra causa praestitit, nobis ad justitiam imputetur. Humana enim natura sola, sine Divinitate, aeterno Deo neque obedientia neque passione pro totius mundi peccatis satisfacere valuisset. Divinitas vero sola, sine humanitate, inter Deum et nos mediatoris partes implere non potuisset. Cum autem obedientia illa Christi non sit unius duntaxat naturae, sed totius personae, ideo ea est perfectissima pro humano genere satisfactio et expiatio, qua aeternae et immutabili justitiae divinae satis est factum. Ea obedientia est illa nostra justitia, quae coram Deo valet et in Evangelio revelata est. P. 685: Cum Christus Deus et homo sit in una persona, tam non fuit legi subjectus, quam non fuit passioni et morti (ratione suae personae) obnoxius, quia dominus legis erat. Eam ob causam ipsius obedientia (non ea tantum, qua patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam qua nostra causa sponte sese legi subjecit eamque obedientia illa sua implevit) nobis ad justitiam imputatur, ita ut Deus propter totam obedientiam, quam Christus agendo et patiendo in vita et morte sua nostra causa Patri suo coelesti praestitit, peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet et salute aeterna donet.

[2]) Christus vere et formaliter pro omnibus hominibus intercedit vi meriti sui, non quidem acquirendo illis de novo gratiam et favorem divinum, sed tantum pro ratione status praesentis, qui exaltatio est, petendo, ut ipsis applicetur acquisitum bonum ad justitiam et salutem *(Quenst.)*. Intercessio nihil aliud est, quam redemtionis applicatio et continuus quasi vigor favorem apud Deum jugiter concilians *(Gerh.)*. Efficax est intercessio Christi ad salutem nobis impetrandam, licet effectu non fruantur, qui in Christum non credunt. Proinde dicitur efficax ratione salutaris Christi intentionis, non ratione eventus in incredulis et reprobis *(Hollaz)*.

Grundlage, modificirt durch Identifikation der Satisfaktion mit dem paulinischen Sühnopfer-Begriff und durch Hinzufügung des verdienstlichen Werthes des thätigen Gehorsams[1]. — Die Reformirten bezogen theilweise den Zweck des Versöhnungswerks nur auf die Erwählten[2] und sahen die Heilsbedeutnng des thätigen

---

[1]) *Quenstedt* über die „satisfactio vicaria“: Ihr Objekt ist solus Deus unitrinus. Ihre Nothwendigkeit: Die Sünde, als Beleidigung des unendlichen Gottes, ist objektiv unendliche Schuld und verdient unendliche Strafen, fordert also auch einen unendlichen Werth der Satisfaction, den nur der Gottmensch leisten konnte. Ihr Zweck: Erweisung der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Das Mittel ihrer Leistung: der Werth des ganzen Gehorsams, welcher umfasste: 1) die genaueste Erfüllung des gesammten (Ceremonial- und Moral-) Gesetzes und 2) die Erduldung der von uns Sündern verdienten Strafen. Nam agendo culpam, quam homo injuste commiserat, expiavit et patiendo poenam, quam homo juste perpessurus erat, Christus sustulit. Hinc duplex vulgo dicitur Christi obedientia vice nostri praestita: activa, quae in perfectissima legis impletione, et passiva, quae in sufficientissima poenarum, quae nos manebant, persolutione consistit. Unendlicher Werth dieser Satisfaction: weil das Leiden und Sterben der menschlichen Natur des Gottmenschen vermöge der Personalunion mit der göttlichen dieselbe Geltung hat, wie wenn es das eigene Leiden der göttlichen Natur selbst wäre (vgl. *Luther*, cit. in *Form. Conc.* p. 771: Etsi una ipsius pars, Divinitas videlicet, non patiatur, tamen ea persona, quae Deus est, patitur in altera sua parte, nimirum in humanitate. Revera enim Filius Dei pro nobis est crucifixus, h. e. persona, quae Deus est). Objekte, für welche Satisfaction geleistet ist: die Gesammtheit der sündigen Menschen und zwar alle ihre Sünden, Erbsünde und wirkliche Sünden, vergangene und künftige, lässliche und Todsünden (incl. Sünde wider den heiligen Geist) und alle dadurch verdienten zeitlichen und ewigen Sündenstrafen. Wirkung der Satisfaction: das meritum, das uns zur Gerechtigkeit angerechnet wird und zur salus aeterna gereicht.

[2]) *Conf. Helv.* II, c. 14: Docemus Christum unum morte et passione sua esse omnium peccatorum satisfactionem, propitiationem et expiationem. Aber *Canon Dortrac.* I, 7: Deus Christum ab aeterno

Gehorsams weniger in seiner blossen Zurechnung als in seiner realen Mittheilung in der ethischen Lebensgemeinschaft[1]); ganz verworfen wurde der verdienstliche Werth des thätigen Gehorsams von *Piscator*.

3) Das königliche Amt ist ein dreifaches: als regnum gratiae bezeichnet es die mit der geschichtlichen Gemeindestiftung begonnene und jetzt durch den in den Gnadenmitteln wirkenden heiligen Geist fortgeführte Sammlung, Erhaltung,

---

mediatorem et omnium electorum caput salutisque fundamentum constituit.

[1]) *Calv. inst.* II, 16, 5: Ubi quaeritur, quomodo abolitis peccatis dissidium Christus inter nos et Deum sustulerit et justitiam acquisierit, quae eum nobis faventem et benevolum redderet: generaliter responderi potest, toto obedientiae suae cursu hoc nobis praestitisse. Scriptura tamen, quo certius definiat modum salutis, hoc morti Christi quasi peculiare ac proprium ascribit. Quia nonnisi in sacrificio et ablutione, quibus expiantur peccata, quietem reperiunt trepidae conscientiae, illuc merito dirigimur et in morte Christi statuitur nobis vitae materia . . . 7: In vicem nostram ubique se supposuit ad solvendum nostrae redemtionis pretium. Mors jugo suo nos obligatos tenebat, in illius se potestatem loco nostro tradidit, quo nos inde eximeret. Hunc primum fructum mors ejus nobis protulit. Alterum vero, quod participatione sui membra nostra terrena mortificat veteremque nostrum hominem enecat, ne posthac vigeat ac fructificet. — III, 1, 1: Primo habendum est, quamdiu extra nos est Christus et ab eo sumus separati, quidquid in salutem humani generis passus est ac fecit, nobis esse inutile nulliusque momenti. Ergo ut nobiscum quae a Patre accepit communicet, nostrum fieri et in nobis habitare oportet. Ideo et caput nostrum vocatur et primogenitus inter multos fratres; nos etiam vicissim dicimur in ipsum inseri et eum induere: quia nihil ad nos, quaecunque possidet, donec cum ipso in unum coalescimus. — Doch auch wieder wie lutherisch in *Form. Consens. Helv.* can. 15: Ita Christus vice electorum obedientia mortis suae Deo satisfecit, ut in censum tamen vicariae justitiae universa ejus, quam per totius vitae curriculum legi sive agendo sive patiendo praestitit, obedientia vocari debeat.

Mehrung und Regierung der christlichen Gemeinde und siegreiche Bekämpfung des feindlichen Weltreichs; als regnum naturae die von Christo in der Einheit mit dem Vater geübte allgemeine Weltregierung auf die Zwecke der Gemeinde hin; als regnum gloriae die Hoheit Christi als Hauptes in der vollendeten Gemeinde der Seligen.

§ 204.

Altprotestantische Härese.

Die altprotestantische Häresе trat von Anfang in zwei entgegengesetzten Richtungen auf: 1) als mystisch-pantheistische in den (der lutherischen Kirche verwandten) Mystikern und Theosophen *Andr. Osiander*, *Schwenkfeld*, *Frank*, *Servet*, *V. Weigel* u. A. und 2) als rationalistisch-deistische in den (der reformirten Kirche verwandten) Socinianern und Arminianern.

Nach *A. Osiander* ist Christus der ewige Gottmensch und Urbild der Menschheit, welcher durch sein Erscheinen im Fleisch die Menschheit vollendete, indem er nach seiner göttlichen Natur unsere „wesentliche Gerechtigkeit" ist, die durch seine menschliche Natur zur Offenbarung und Mittheilung an uns gebracht wird. Nach *Stankarus* dagegen beschränkt sich die Mittlerschaft Christi auf seine menschliche Natur.

Auch nach *Schwenkfeld*, *Frank*, *Weigel* gehört die Menschheit als ewiges Moment mit zum göttlichen Wesen Christi und ist die geschichtliche Erscheinung Christi als Offenbarung der ewigen Gottmenschheit das Mittel zur wesentlichen Vergottung des Menschen — eine mystisch-spekulative Theorie, die bei *Servet* und *Gichtel* zur pantheistischen Vereinerleiung des Göttlichen und Menschlichen überhaupt führte.

Die Socinianer wandten ihre Verstandeskritik vorzugsweise gegen die kirchliche Lehre vom Werk Christi, indem sie die satisfactio vicaria nach ihrer Nothwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit vom theologischen, anthropologischen und christologischen Standpunkt aus bekämpften; ebenso gegen die kirchliche Christologie, in welcher sie neben dem logischen Widerspruch eine Ver-

endlichung Gottes fanden. Positiv beruhte ihnen die höhere Würde Christi auf seiner übernatürlichen Erzeugung, seiner wunderbaren Entrückung in Himmel zum Zweck der Belehrung und auf seiner sittlich verdienten Erhöhung zu gottähnlicher Würde und Machtstellung, wobei die Anbetung Christi kontrovers blieb. Das Werk Christi besteht ihnen darin, dass Christus durch seine Lehre und sein sittliches Vorbild den Weg zur Unsterblichkeit uns zeigte und als der Erhöhte dieselbe uns wirklich ertheilt (bloss prophetisches und königliches, nicht eigentlich hohepriesterliches Amt).

Die Arminianer nehmen eine Mittelstellung zwischen den Socinianern und der reformirten Dogmatik ein. Die Satisfaktion ist auch nach ihnen weder nothwendig noch bei Christo äquivalent gewesen, aber von Gott dafür acceptirt; nach *H. Grotius* bestand sie in dem von der göttlichen Regentenweisheit geforderten abschreckenden Strafexempel zum Zweck des moralischen Eindrucks auf die Menschheit.

§ 205.

Neuere Theorieen: Rationalismus und Speculation.

Der nenere Protestantismus gieng immer bestimmter in die beiden schon von der altprotestantischen Härese vorgebildeten Richtungen auseinander.

Nachdem der ältere Supranaturalismus im Anschluss an die Arminianer sich von den kirchlich-dogmatischen Bestimmungen auf die biblische Unbestimmtheit zurückgezogen und die religiös-sittliche Betrachtung des Lebens und Werks Christi in Vordergrund gestellt hatte, liess der Rationalismus die Gottheit Christi ganz fallen und sah in Jesu den natürlichen Menschen, der infolge göttlicher Begabung und Vorsehung wie durch eigene sittliche Anstrengung zum einzigartigen Lehrer der religiösen Wahrheit und idealen Vorbild der sittlichen Tugend geworden und in der Treue gegen seinen Beruf den Märtyrertod gestorben sei, wobei die dogmatischen Aussagen über seine Person und seinen Tod theils auf apostolische Accommodation theils auf Nachwirkung heidnischer Vor-

stellungen und Philosopheme zurückgeführt, die Wunder aber natürlich erklärt wurden.

Hingegen fand die Spekulation den Kern der kirchlichen Christologie nicht in den Aussagen über die historische Person Jesu, sondern in der in seiner Person repräsentirten oder symbolisirten allgemeinen Idee des Christenthums, welche *Kant* moralisch fasste: als das durch Jesus exemplificirte Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit, *Jakobi* ästhetisch: als die unter dem Bilde Christi angeschaute Göttlichkeit des Menschen überhaupt, *Fichte*, *Schelling* und *Hegel* metaphysisch: als die in Jesu erstmals aufgegangene und dann für die religiöse Anschauung der Gemeinde im Bilde seiner Person und seines Todes objektivirte Idee der konkreten, durch den Prozess der Endlichkeit vermittelten Einheit Gottes und des Menschen.

Die in letzterer Fassung liegende Zweideutigkeit gab Anlass zu der Trennung innerhalb der *Hegel*'schen Schule, deren eine Seite die Idee der Gottmenschheit in Jesu als absolutem Individuum objektiv real geworden sah, (*Rosenkranz*, *Marheineke*), während die andere in den kirchlichen Aussagen über Christus nur die subjektive Vorstellungsform für die Wahrheit erblickte, dass die Idee der Gottmenschheit im Ganzen der Menschheit, ihres natürlichen und geschichtlichen Lebensprozesses, zur ewigen Verwirklichung komme (*Strauss*, *Feuerbach*).

§ 206.

Fortsetzung: Die Christologie *Schleiermacher*'s.

Die *Schleiermacher*'sche Christologie ist der scharfsinnige Versuch, vom Standpunkt des christlichen Selbstbewusstseins aus die dogmatische Christologie sowohl zu idealisiren als doch auch im Sinn von Aussagen über den historischen Gemeindestifter zu konserviren.

Aus dem Bewusstsein einer in der christlichen Gemeinde gegebenen stetigen Förderung des Gottesbewusstseins wird auf dessen Grund zurückgeschlossen, dieser in der Person Jesu gefunden und

demgemäss diese Person konstruirt als das geschichtlich gewordene Urbild der Religion; eine Erscheinung, welche einerseits vermöge ihrer einzigartigen Vollkommenheit oder Sündlosigkeit und Irrthumslosigkeit als das wunderbare Produkt eines schöpferischen göttlichen Aktes oder einer ursprünglichen That der menschlichen Gattung und als das einzige vollkommene Sein Gottes innerhalb der letztern zu betrachten sei; welche aber andererseits doch auch vermöge der Selbigkeit ihrer Natur mit der unsern den Bedingungen alles geschichtlichen Lebens unterworfen gewesen sei, nehmlich der Allmähligkeit einer übrigens von Hemmung und Kampf stets freien Entwicklung und der volksthümlichen Bestimmtheit seiner Vorstellungs- und Handlungsweise wenigstens nach Seiten ihrer Empfänglichkeit, worauf auch die Möglichkeit eines Hinausgehens über seine unmittelbare Erscheinung, doch nie über sein Wesen beruhe.

Das Werk Christi besteht nach *Schleiermacher* in der Aufnahme der Glaubigen in die Kräftigkeit und Seligkeit seines vollkommenen Gottesbewusstseins; eine Wirkung, welche ursprünglich von der Selbstmittheilung Christi in Leben, Lehre und Tod ausgegangen, sich fortan durch sein in der Gemeinde fortgepflanztes persönliches Bild vermittele und insofern als Fortwirken seines anfänglichen Impulses in der Gemeinde oder auch als fortgehendes Thun Christi mittelst der Gemeinde betrachtet werden könne.

Im Uebrigen werden von *Schleiermacher* die kirchlichen Formeln der Zwei-Naturen-Lehre wie der Satisfaktionslehre allegorisirt und die Traditionen über Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft Christi als unwesentliche Zugaben des nur auf den Eindruck der lebendigen Gesammtpersönlichkeit sich stützenden Christusglaubens zurückgestellt.

§ 207.

Fortsetzung: Die Christologie seit *Schleiermacher*.

Die Theologie der Gegenwart weist zwar die verschiedenen christologischen Theorieen der Geschichte neben einander auf, aber

alle in Fluss gesetzt durch die Resultate der historisch-kritischen Bibelforschung, welche die Arbeit am Dogma erst zurückgedrängt dann aber zur neuen und vertieften Wiederaufnahme des christologischen Centralproblems getrieben hat.

Die Christologie der zumeist an *Schleiermacher* anknüpfenden Vermittelungstheologie ist wieder nach den beiden bei jenem künstlich zusammengeknüpften Seiten auseinandergegangen: theils hat sie die *Schleiermacher*'schen Formeln umgedeutet im Sinn eines biblischen Supranaturalismus, der sich von der Orthodoxie nur durch die Zurückstellung der bestimmten dogmatischen Formeln hinter die unbestimmteren biblischen Vorstellungsweisen unterscheidet; theils ist sie durch konsequentere Betonung der vollen Menschlichkeit Jesu nach synoptischem Geschichtsbild wieder zur rationalistischen Ansicht von der sittlich erhabenen und erhebenden Vorbildlichkeit des Erlösers gekommen, dessen wesentlich natürliche Menschlichkeit doch nur scheinbar in's Uebernatürliche gesteigert wird durch idealere Prädikate, wie „einzigartige religiöse Genialität“ oder „einzigartiger ethischer Beruf“ u. dgl.

Die Restaurationsorthodoxie ist auf die Formeln der altlutherischen Christologie wieder zurückgegangen, hat aber dieselbe im Interesse eines wahren geschichtlichen Lebensbildes Christi durch die Theorie von der Selbstentleerung („Kenosis“) des göttlichen Logos bei der Menschwerdung in einer Weise umgebildet, die der Zersprengung des Dogmas nahekommt.

Die an die *Schelling-Hegel*'sche Spekulation anknüpfende Theologie geht von der Idee Gottes und des Menschen aus und leitet aus ihr die der Gottmenschheit als eine apriorische Nothwendigkeit und ideale Wahrheit ab, deren Wirklichkeit dann im historischen Christenthum gefunden wird. Aber diese Verwirklichung des absoluten Prinzips der Gottmenschheit im geschichtlichen Christenthum, was der gemeinsame Grundgedanke der spekulativen Theologie ist, wird dann von den Einen so gedacht, dass sie das in die Wirklichkeit tretende Prinzip der Gottmenschheit mit der geschichtlichen Person Jesu wieder, wie die orthodoxe Dogmatik, schlechtweg identificiren; von den Andern da-

gegen so, dass sie die menschliche Person von jenem absoluten Prinzip als seinen ersten Träger und Vermittler seiner geschichtlichen Offenbarung kritisch unterscheiden.

§ 208.

Kritisches Resultat: Die kirchliche Christologie.

Die Kirche sieht mit Recht in Christo den wahren Gottes- und wahren Menschensohn in einer unzertrennten Person. Aber so richtig ihr das Problem vorschwebt, die geschichtliche Erscheinung des gottmenschlichen Geistes (§ 185) oder die Einigung wahrer Gottheit und wahrer Menschheit in der persönlichen Einheit des Gotteskindschaftslebens an Christi Person zur typischen Anschauung zu bringen, so wenig vermag sie doch dieses Problem wirklich auch zu lösen unter der von Anfang gegebenen Form der Vorstellung, welche den gottmenschlichen Geist, diesen absoluten Heilsgrund, mit der Einzelperson Jesu, diesem geschichtlichen Heilsmittler, unmittelbar identificirt.

Unter dieser Voraussetzung wird nothwendig entweder die wahre Menschheit dieser Person aufgehoben (doketisch), oder die wahre Gottheit zur uneigentlichen Göttlichkeit d. h. gottähnlichen Würde entleert (ebjonitisch), oder endlich die Einheit der gottmenschlichen Person aufgelöst zu einer bloss äusserlichen Verbindung einer göttlichen und einer menschlichen Person (nestorianisch) — in allen diesen Fällen aber die christliche Cardinalwahrheit der Gottmenschheit gleichsehr verkümmert und die Religion der Versöhnung und Gemeinschaft Gottes und des Menschen im heiligen Geiste auf eine niedere Stufe des religiösen Verhältnisses herabgedrückt.

Der innere Widerspruch der kirchlichen Christologie wird auch durch die Unterscheidung der beiden Stände nicht nur nicht gebessert, sondern tritt nur um so vielfacher und deutlicher zu Tage, wie sich insbesondere auch in der konfessionellen Differenz zwischen lutherischer und reformirter Christologie verräth. Gleichwohl weist die Ständelehre auf die richtige Korrektur der Kirchen-

lehre insofern hin, als die beiden Zustände (status) den Unterschied zwischen den zwei in der Christologie unmittelbar vereinerleiten Seiten: dem geistigen Prinzip und der menschlichen Erscheinungsform, in der Vorstellung eines zeitlichen Nacheinander (analog den beiden Ständen der Anthropologie) repräsentiren.

§ 209.

Kritik der Kirchenlehre vom Werk Christi.

Die Kirche sieht mit Recht in Leben, Lehre und Tod Jesu die grundlegende Offenbarung der absoluten, allgemein und allein gültigen Heilswirksamkeit des gottmenschlichen Geistes (§ 186). Aber bei ihrer Identifikation dieses Geistes mit der Person Jesu entsteht die Antinomie, dass ein zeitlich und individuell bestimmtes Personleben unmittelbar als solches zugleich die absolute Ursächlichkeit eines bleibenden geistigen Prinzips sein soll, — eine Antinomie, welche die Kirche selbst mehr verräth als wirklich löst durch die Ergänzung des geschichtlichen Heilswerks des irdischen Christus in dem fortgehenden Heilswirken des erhöhten Christus, worin jenes erst zu seinem wirklichen Effekt komme (vgl. oben S. 176. nota 2). Je entschiedener dabei aber mit der Absolutheit des erhöhten Christus Ernst gemacht wird (lutherisch), desto offenbarer wird der vorstellungsmässige Rahmen seiner Einzelpersönlichkeit zersprengt und enthüllt sich als Kern der Vorstellung der in der Gemeinde fortwirkende gottmenschliche Geist.

Ausserdem leidet noch insbesondere die Vorstellung des hohepriesterlichen Versöhnungswerks unter der Form einer satisfactio vicaria an dem Widerspruch, dass sie die christliche Idee der Versöhnung mit Gott im Geist der Kindschaft durch solche Kategorieen zum Ausdruck bringt, welche gerade dem versöhnungsbedürftigen Bewusstsein der (jüdischen und mittelalterlich-katholischen) Gesetzesreligion angehören und daher sämmtlich der Idee, die sie eigentlich ausdrücken sollen,

widersprechen: Beschränkung der vergebenden Liebe durch Genugthuung fordernden Zorn, Befriedigung der Gerechtigkeit durch Strafvollzug am Unschuldigen, verdienstlicher Charakter des Gehorsams, Uebertragung von Schuld und Verdienst vom Einen auf Andere durch äussere Zurechnung, überhaupt Heilsbegründung durch äusserliche objektive Rechtsakte statt durch die innerlich wirkende geistige Kraft des Evangeliums.

§ 210.

Kritik der rationalistischen und spekulativen Christologie.

Das Recht der rationalistischen und spekulativ-religionsphilosophischen Christologie liegt in dem, was sie beide, der Kirchenlehre gegenüber, mit einander gemeinsam haben: darin, dass sie mit der Menschheit Christi konsequent Ernst machen, indem sie die geschichtliche Person Jesu von der dogmatischen Christusidee unterscheiden. Dass sie aber von den zweierlei mit Recht unterschiedenen Seiten der Christologie theils nur die empirische theils die ideale einseitig berücksichtigen, darin besteht der entgegengesetzte Mangel beider Standpunkte.

Indem der Rationalismus das Subjekt der Christologie beschränkt auf die empirische Person Jesu als eines vorzüglichen menschlichen Lehrers und Vorbildes, bleibt er ebjonitisch zurück hinter der wahren Intention des kirchlichen Dogmas, in Christo die reale Lebenseinheit des Menschen mit Gott und die vollkommene heilskräftige Gottesoffenbarung im Menschen anzuschauen; er vermag dabei weder die thatsächlich in der christlichen Gemeinde vorhandene erlösende Kraft des Christusglaubens zu erklären, sofern ja weder theoretische Lehre noch sittliches Vorbild als solche erlösende Kraft haben, noch auch vermag er dem geschichtlichen Charakter Jesu wirklich gerecht zu werden, verflüchtigt vielmehr seine konkret geschichtliche Eigenthümlichkeit zum ungeschichtlichen abstrakten Humanitätsideal.

Indem umgekehrt die Spekulation den Kern der Christologie

in einer allgemeinen Idee von ewiger Wahrheit und innerer Nothwendigkeit sucht, verfällt sie meistens in den Fehler zwiefach einseitiger Abstraktion, sofern sie einmal die christologische Idee selbst als moralische oder metaphysische Theorie statt als christlich-religiöses Lebensprinzip fasst, und sodann die Wahrheit dieser „Idee“ von ihrer Wirklichkeit und Wirksamkeit in der christlichen Gemeinde mehr oder weniger abstrakt loslöst — eine doketische Einseitigkeit, bei welcher die Gefahr völliger Verflüchtigung der religiösen Bedeutung der Christologie (*Strauss*) naheliegt.

Je mehr hingegen der Rationalismus an der geschichtlichen Person Jesu den idealen religiösen Kern erfasst und hingegen die Spekulation die christliche Idee in ihrer realen geschichtlichen Vermittelung und kirchlich-praktischen Verwirklichung begreift, desto näher treffen beide Standpunkte mit einander und mit der Wahrheit des Dogmas zusammen.

§ 211.

Kritik der *Schleiermacher*'schen Christologie.

Indem *Schleiermacher* seine Christologie aus dem christlichen Selbstbewusstsein der Gemeinde ableitete und in Christo den Ursprung ihres eigenthümlichen religiösen Lebens und nicht bloss abstrakter (moralischer oder metaphysischer) Lehren erkannte, hat er den rationellen Standpunkt ohne die Grundfehler des Rationalismus getheilt.

Indem er aber die in der Gemeinde vorhandene absolute Kraft der Erlösung mit der menschlichen Person des Stifters doch wieder identificirte, verfiel auch diese Christologie den Fehlern des Doketismus und Ebjonitismus zugleich. Einerseits ist die urbildliche Person Christi, welche trotz der Selbigkeit menschlicher Natur wunderbaren Ursprungs, trotz natürlicher Entwicklung kampflos und trotz der Volksthümlichkeit irrthumslos sein soll, keine geschichtliche Wirklichkeit, sondern abstraktes Ideal. Andererseits kann die, wiesehr auch idealisirte, doch immer menschliche Person Jesu nicht das absolute, in der Gemeinde stets gegenwärtig wir-

kende Heilsprinzip selber sein, sondern nur die erste und vorbildliche Erscheinung des ihr und der Gemeinde gemeinsamen Erlösungsprinzips oder des heiligen Geistes.

Während *Schleiermacher* diesen Unterschied von Person und Geist in der Lehre vom Werk Christi durch Formeln, welche zwischen beiden schillern, verhüllte, korrigirte er ihre Vereinerleiung doch wieder indirekt in den Lehren von Kirche und heiligem Geist, indem er hier dem persönlichen Wirken Christi das durch Christi Bild vermittelte Wirken des heiligen Geistes der Gemeinde substituirte. Sofern hierdurch dem dogmatischen Rückschluss aus den Heilswirkungun in der Gemeinde auf die Person des Stifters als ihre direkte Ursache der Nerv durchschnitten ist, so scheidet sich damit die rein geschichtliche Frage nach der Person Jesu ansich von der dogmatischen nach dem kirchlichen Christusbild, welches ebenso stetes Mittel wie Erzeugniss des in der Gemeinde lebendigen christlichen Geistes ist.

Je mehr die *Schleiermacher*'sche Schule jede dieser beiden Seiten zu ihrem vollen und selbständigen Recht kommen lässt, desto mehr trifft sie mit den Wahrheitsmomenten der rationalistischen und spekulativen Christologie zusammen und ergänzt diese durch berechtigte Betonung der praktisch-kirchlichen (kultischen) Seite an der Christologie (*Al. Schweizer, Hase*).

§ 212.

Kritik der gegenwärtigen christologischen Theorieen.

Auch die Christologie der Gegenwart theilt sich in die von der historischen und die von der idealen Seite ausgehenden Richtungen, beide jedoch durch die *Schleiermacher*'sche Theologie und durch die kritische Evangelienforschung beeinflusst.

Die *Ritschl-Schultz*'sche Christologie sieht in Christo den sittlich urbildlichen Menschen, der durch treue Erfüllung seines Berufes in Gründung der Gemeinde des Gottesreiches den Weltzweck Gottes erfüllt habe, und der insofern uns Gott sei, weil sein mit dem Willen Gottes übereinstimmendes Thun sich auch als Gottes

Thun betrachten lasse. Sofern diese Theorie die gottmenschliche Lebenseinheit auf blosse moralische Willensübereinstimmung reducirt und deren tiefere Begründung in einem realen Wesenszusammenhang des Göttlichen und Menschlichen als zur Naturreligion gehörig verwirft, so kommt sie prinzipiell nicht hinaus über das Niveau des deistischen Ebjonitismus oder der Gesetzesreligion. Die ihr specifisch eigene Ableitung der Heilsbedeutung Christi von der Gemeindegründung ist übrigens, auch abgesehen von geschichtlichen Bedenken, schon insofern ein zweifelhafter Vorzug, als hierdurch die kirchliche Gemeinschaft zur unmittelbaren Heilsursache gemacht wird, was zur natürlichen Consequenz hat den Rückschritt von der reformatorischen Cardinallehre der Rechtfertigung durch den Glauben zum katholischen Prinzip der Rechtfertigung durch die Kirche (§ 257). Würde hingegen zur Vermeidung dieser Consequenz bestimmt unterschieden zwischen der göttlichen Heilsursächlichkeit des heiligen Geistes und der menschlich-geschichtlichen Heilsvermittelung, so würde mit dieser Correktur der Uebergang zur spekulativen Christologie sich vollziehen.

Die dogmatisch-spekulative Christologie sucht vom Boden des kirchlichen Dogmas aus ebenfalls für eine wahre Menschheit Christi Raum zu gewinnen, indem sie, den altlutherischen Begriff der κένωσις erweiternd, den Logos durch Selbstentäusserung seines göttlichen Seins oder Wesens sich zur menschlichen Seele Jesu depotenziren und diese durch die sittliche Lebensentwicklung sich zum Bewusstsein ihres göttlichen Wesens erheben lässt (die „Kenotiker“ *Gess, Thomasius, Liebner* u. A.). Diese Theorie lautet zwar ihrer buchstäblichen Form nach wie Mythologie; wird aber diese Form abgestreift, indem die Persönlichkeit des Logos aufgegeben *(Dorner)* und seine Menschwerdung vom mikrokosmischen auf den makrokosmischen Gottmenschen erweitert wird, so ergiebt sich wesentlich derselbe Kern, der auch nach der kritisch-spekulativen Christologie *(Biedermann, Lipsius)* das bleibende Ergebniss des Dogmas bildet: dass die Erhebung der dem Menschen als gottebenbildlichem Geist von seinem Ursprung

her einwohnenden göttlichen Potenz (§ 153) zum wirklichen göttlich-menschlichen Geistesleben die durch Christus begründete und durch das Christusbild der Kirche sich vermittelnde Heilserfahrung der Christenheit ist.

§ 213.

Positives Resultat: Die Gottmenschheit und der Gottmensch.

Jesus Christus ist der historische Gottessohn oder der Gottmensch κατ' ἐξοχην, insofern er diejenige geschichtliche Persönlichkeit ist, durch welche der heilige Geist der Gotteskindschaft oder Gottmenschheit zur stetigen geschichtlichen Wirklichkeit und Wirksamkeit als religiöses Lebensprinzip gekommen ist (vgl. § 185).

Zwar ist die geschichtliche Person Jesu als solche mit dem durch ihn geoffenbarten gottmenschlichen Geiste weder identisch noch auch seine absolut erschöpfende und deckende Darstellung, da die im Wesen Gottes und des Menschen ansich angelegte Gottmenschheit zur vollständigen Aktualisirung nur kommen kann im Ganzen der kindschaftlich mit Gott einigen Menschheit oder im Reiche Gottes, welches als dieser Gesammtorganismus des heiligen Geistes der „makrokosmische Gottmensch“ heissen kann.

Aber da das in der Gesammtheit sich vertheilende und in divergirenden Richtungen sich entwickelnde Leben des gottmenschlichen Geistes in Jesu, als dem ursprünglichen Träger und mittlerischen Organ, in persönlicher Einheit und sonach in koncentrirtester Fülle und Kraft, welche die Potenzen aller späteren Entwicklung noch einheitlich in sich schloss, vorhanden war: so sehen wir mit Recht in dem „Erstgeborenen unter vielen Brüdern“ zugleich das Haupt und repräsentirende Urbild der Gottmenschheit überhaupt oder den urbildlichen mikrokosmischen Gottmenschen, über welchen nur der „makrokosmische Gottmensch“ als sein unendlich erweitertes Abbild hinausragt.

Liegt hierin der objektive Erklärungsgrund für die kirchliche

Identificirung des gottmenschlichen Geistes mit der Person Jesu, so kommt hinzu noch als subjektives Motiv das Bedürfniss der christlichen Gemeinde, das Wesen des in ihr lebendigen gottmenschlichen Geistes sich am Urbild einer geschichtlichen Persönlichkeit zu einer solchen objektiven Anschauung zu bringen, welche sich zum Mittel eignete, um durch sie dieses geistige Leben an die Einzelnen mitzutheilen und in ihnen lebendig zu erhalten.

Hiernach hat die dogmatische Christologie die Aufgabe: das biblisch-kirchliche Christusbild als das fortwährende Darstellungs- und Mittheilungsmittel des lebendigen Christusgeistes der christlichen Gemeinde für die Zwecke des Kultus verständlich zu deuten.

§ 214.

Der Gottes- und Menschensohn.

Die Gottmenschheit oder Einigung des Göttlichen und Menschlichen im persönlichen Geistesleben des Menschen ist zwar ansich im Wesen Gottes und des Menschen begründet und daher von Anfang der Geschichte durch die göttliche Offenbarung und menschliche Geistesentwicklung vorbereitet, aber zur geschichtlichen Verwirklichung ist sie erst gekommen in dem christlichen Selbstbewusstsein der Gottessohnschaft d. h. einer solchen Lebens- und Liebesgemeinschaft zwischen Gott und Mensch, worin der Mensch in der vollen Hingabe seines Herzens an Gott die volle Heilsoffenbarung Gottes als Kraft seiner eigenen Erhebung zu gottinnigem und gottähnlichem Geistesleben erfährt: — eine gottmenschliche Lebenseinheit, die auf „Geburt aus Gott“ beruhend weder blosse moralische Willensübereinstimmung (deistisch), noch aber auch allgemeinmenschliche natürliche Göttlichkeit (pantheistisch) ist, sondern die ethisch vermittelte Verwirklichung der im Menschen an sich angelegten potentiellen Wesenseinheit mit Gott und somit die Erfüllung der eigenen Wesensbestimmung des Menschen, der Gottessohn also zugleich der vollendete Menschensohn.

Dass dieses christliche Bewusstsein der Gotteskindschaft ein neues und über alles Frühere schlechthin erhabenes religiöses Prinzip, doch auch die alles Frühere positiv erfüllende und alle weitere Entwicklung prinzipiell in sich schliessende Vollendung der göttlichen Offenbarung sei: diess besagt die Vorstellung von der Fleischwerdung des göttlichen Logos in Christo.

Dass die menschliche Gattungsnatur für Hervorbringung des wahren gottähnlichen Geisteslebens zwar die reelle Anlage und Empfänglichkeit in sich trägt, dennoch aber diese Anlage nicht aus ihrer eigenen spontanen Kraft zu verwirklichen vermag, sondern die bewirkende Ursächlichkeit für die Aktualisirung der gottmenschlichen Potenz unserer Gattung in dem Innewirken des göttlichen Geistes im menschlichen liegt: diess besagt die Vorstellung von der übernatürlichen Erzeugung Jesu.

Dass endlich die Vollendung der göttlichen Offenbarung zugleich die der menschlichen Natur, das Ebenbild Gottes als solches auch Urbild des Menschen und somit alles wahrhaft Menschliche auch Mittel und Erscheinung der göttlichen Herrlichkeit sei: diess besagt die Vorstellung von Christo als dem himmlischen Urmenschen oder zweiten Adam.

§ 215.

Die beiden Naturen und Stände des Gottessohnes.

Die dogmatischen Bestimmungen, dass die Gottmenschheit des Gottessohnes bestehe in „unvermischter und untrennbarer persönlicher Einigung der göttlichen und menschlichen Natur“ mit „Enypostasie“ der letztern und „Mittheilung der Eigenschaften der göttlichen an die in ihre Einheit aufgenommene menschliche Natur“ — bedeuten: Dass im christlichen Bewusstsein der Gotteskindschaft der Mensch sich in solcher unmittelbaren Lebenseinheit mit Gott stehend weiss, dass innerhalb der Form seines eigenen endlichen Geisteslebens oder seines menschlichen Ich und unbeschadet seiner natürlichen psychologisch-gesetzmässigen Mensch-

lichkeit (salva proprietate utriusque naturae) doch nicht die endliche Natur (Fleisch), sondern der göttliche Geist das inhaltlich bestimmende Lebensprinzip bildet, von welchem aus dann auch die Naturseite des Menschendaseins die höhere Bestimmung und Weihe eines Gefässes und Organes der göttlich-menschlichen Geistesherrlichkeit bekommt (Gal. 2, 20. I Cor. 6, 19. Joh. 14, 11. 20.).

Die Ergänzung und Kehrseite der Naturen-Lehre ist die Stände-Lehre insofern, als sie unter der geschichtlich bedingten Form von zwei aufeinanderfolgenden Zuständen des Gottessohnes ihrer wesentlichen Bedeutung nach zwar ebendieselben zwei Seiten meint, welche in ihrem Zusammensein in persönlicher Einheit das wirkliche Leben der Gotteskinder ausmachen: die natürlich-menschliche Erscheinung und das göttlich-menschliche Prinzip oder Fleisch und Geist, alter und neuer Adam (für das christliche Gesammtleben: sichtbare und unsichtbare Kirche), aber mit Hervorhebung ihres gegensätzlichen Verhältnisses zu einander, worauf der zweiseitige Charakter des Christenlebens beruht: in irdischer Niedrigkeit vermöge der mancherlei Schwachheit des Fleisches und Weltübel, und zugleich in himmlischer Hoheit vermöge der alle Hemmungen siegreich überwindenden Geisteskraft und des durch keine Weltmächte zu überwindenden Friedens des Gottesreiches (Joh. 16, 20—33. II Cor. 4, 7—18. 6, 4—10. 12, 9 f. Hebr. 2, 9—18.).

§ 216.

Das Werk Christi.

Jesus ist nach seinem allgemeinsten Amtsnamen der Christus oder Heiland, sofern von ihm das religiöse und sittliche Heil oder die das Unheil der Welt überwindende wahre Religion und Sittlichkeit ausgeht. Nach der religiösen Seite des Heils heisst er der Mittler der Versöhnung, sofern wir durch seine Vermittlung den heiligen Geist der Kindschaft empfangen, in welchem wir uns mit Gott als dem Vater versöhnt wissen. Nach der sittlichen Seite des Heils heisst er der Erlöser, sofern wir durch

die Kraft seines Geistes loswerden von der knechtenden Macht der Sünde und des Druckes der Welt. Endlich ist er der Herr, sofern wir durch diese Heilswirkungen uns verpflichtet fühlen, dem Vorbild und Anfänger des Glaubens folgsam zu sein und ähnlich zu werden im Dienst des Gottesreiches.

Indem die Kirche das Werk Christi unter dem, weniger von der Geschichte Jesu als von der messianischen Idee entnommenen Schema des dreifachen theokratischen Amts dargestellt und zu dem irdischen Werk das im Stand der Erhöhung als die effektuirende Fortsetzung von jenem hinzugefügt hat, stellt sie der Dogmatik die klare und wahre Aufgabe, das Heilswerk unter dem doppelten Gesichtspunkt zu beschreiben, wornach das geschichtliche Werk der Christusperson grundlegender Anfang und Urbild ist des fortgehenden Wirkens des Christusgeistes, welcher eben am kirchlichen Christusbild das stete Symbol und Vehikel seiner kultischen Darstellung und Mittheilung hat.

§ 217.

Das prophetische Amt Christi.

Das prophetische Amt Christi bezeichnet die Offenbarung der vollkommenen religiösen Wahrheit im Geist der Gotteskindschaft, wie dieselbe grundlegend und urbildlich enthalten war in der Lehre Jesu, sofern derselbe aus dem selbsterfahrenen kindschaftlichen Verhältniss zum Vater die prinzipielle Erkenntniss über den Heilswillen Gottes, die Bestimmung des Menschen zur Gottähnlichkeit und die Bedeutung der Welt für des Menschen Heilsbestimmung aufschloss.

Aber derselbe gottmenschliche Geist, der in Jesu und durch ihn grundlegend die christliche Wahrheit offenbarte, wirkt in der Gemeinde fortgehend als das erleuchtende Prinzip der religiösen Erkenntniss, deren natürliche Unvollkommenheit zwar auf keinem Punkte der empirischen Zeitreihe absolut aufgehoben, aber doch in stets fortschreitender Aufhebung durch die siegreiche Kraft des Geistes der Wahrheit begriffen ist.

Die Kirche hat dies als das prophetische Amt des erhöhten Christus bezeichnet, welches durch die Apostel und das kirchliche Lehramt sich vermittele; wobei der Katholicismus die fortgehende Produktivität des Offenbarungsgeistes in der Kirche zwar mit formalem Recht gegen den Protestantismus behauptet, inhaltlich aber dieselbe mit der Kirchensatzung so identificirt, dass dagegen der protestantische Rekurs auf die anfängliche Offenbarung in der Schrift berechtigt war (vgl. §§ 37, 72, 73).

§ 218.

Das hohepriesterliche Amt Christi.

Das hohepriesterliche Amt besteht in der versöhnenden und erlösenden Wirksamkeit des Geistes der Gotteskindschaft, wie dieselbe urbildlich in Jesu Leben und Sterben als die heilsame Gnade erschienen ist und fortgehend im Leben und Sterben mit Christo sich als Ursächlichkeit des Heils offenbart.

Indem Jesus seine Lebensaufgabe, die Sünderwelt in seine Gotteskindschaft aufzunehmen, unter treuem Gehorsam im Thun und Leiden erschöpfend erfüllte (worin seine „Sündlosigkeit" bestand), hat er bahnbrechend und verdienstlich für die Welt die Kraft der Versöhnung und Erlösung erschlossen und damit dem Heilswillen Gottes genuggethan. Weil dies Heilandswerk in seinem Tode gipfelte, wurde dieser im Glauben der Gemeinde zum Heilsmittel κατ' ἐξοχήν, und zwar mit der dreifachen Bedeutung:

1) Sofern der Tod Christi den Bruch mit dem jüdischen Gottesbewusstsein thatsächlich in sich schloss und daher auch in nothwendiger Entwicklung seiner Consequenzen für das Bewusstsein der Jüngergemeinde sich als das gottgeordnete Mittel zur Aufhebung der Gesetzesreligion und zur Begründung des neuen Bundes der Erlösungsreligion erwies: so erkennt der christliche Glaube im Tode Christi die thatsächliche Offenbarung des gött-

lichen Heilswillens zur Versöhnung der Welt oder das heilsgeschichtliche Mittel und Wahrzeichen unserer Versöhnung mit Gott (I Cor. 11, 25. II Cor. 5, 19. Hebr. 9, 15ff. 10, 12. 19f.).

2) Als menschlicher Akt der Selbsthingabe des Glaubensgehorsams an den Willen Gottes zur Erfüllung seines Heilszwecks ist Christi Tod die urbildliche Offenbarung der religiös-sittlichen Heilsordnung, nach welcher durch das Sterben des natürlichen Menschen im hingebenden Glaubensgehorsam die Erlösung zur Freiheit und Seligkeit der Gotteskinder sich vollzieht (Gal. 2, 19f. Röm. 6, 3ff. II Cor. 4, 10—18. Mc. 8, 35.).

3) Als ethisches Liebesopfer zum Besten der Sünderwelt ist Christi Tod das Vorbild der social-sittlichen Heilsordnung, wornach jedes Thun und Leiden opferwilliger Liebe der Einzelnen eine social-verdienstliche, sofern erlösende und segenstiftende Wirkung auf die Gemeinschaft übt (Col. 1, 24. I Petr. 2, 21.).

Sofern nach der Kirchenlehre die Versöhnung durch Jesu Tod zwar objektiv begründet ist, aber erst durch die intercessio des Erhöhten und die von ihm ausgehende Geistesmittheilung zu ihrem subjektiven Effekt kommt, so liegt darin die doppelte Wahrheit ausgedrückt, dass die Versöhnung ihrer Wirklichkeit nach ein immer wiederkehrender Vorgang im Innern der Christen ist, der zu seinem unmittelbaren Grund ein göttliches Geisteswirken in unsern Herzen (Röm. 5, 5. 8, 16.) hat, dass sie aber ihrer Möglichkeit nach durch die geschichtliche Verkündigung von der Heilsoffenbarung in Christo begründet ist (II Cor 5, 19f.). Hierauf beruht auch die enge Beziehung des Versöhnungswerks mit der Feier des Herrnmahles in der Gemeinde (I Cor. 11, 26.), was in der katholischen Theorie von der Wiederholung des Opfers Christi in der Messe nur zur grob-sinnlichen Magie veräusserlicht wurde.

§ 219.

Das königliche Amt Christi.

Das königliche Amt Christi besteht in der weltüberwindenden und weltbeherrschenden Macht des gott-

menschlichen Geistes, wie sie urbildlich in der überlegenen, anziehenden und richtenden Gewalt des persönlichen Geistes Jesu über die Seelen der Menschen zur Erscheinung gekommen ist, fortgehend sich verwirklicht in der richtenden und verklärenden Offenbarung des heiligen Geistes in der Gemeinde und durch sie in der Welt überhaupt.

Mit Recht hat die Kirche das munus regium überwiegend erst im Stand der Erhöhung gefunden, da die siegreiche Macht des christlichen Geistes erst nach dem Tode Jesu mit dem Auferstehungsglauben der Jünger — seiner grundlegenden Wirkung und dem urbildlichen Unterpfand seiner weltüberwindenden Kraft — in die Erscheinung getreten ist, zu welcher jedoch die nothwendige Voraussetzung und Vorbereitung in dem persönlichen Eindruck Jesu auf die Jünger gelegen hatte. Nur in diesem bestand also die indirekte Gemeinde stiftende Wirksamkeit Jesu, nicht aber in direkten, auf Organisation und Regierung einer sichtbaren irdischen Gemeinschaft abzielenden Herrscherthätigkeiten.

Das Reich Christi ist **nicht von** dieser Welt, d. h. nicht an bestimmte äussere Weltformen gebunden und nicht auf die weltlichen Mittel der irdischen Reiche angewiesen, sondern es besteht in der heiligenden und richtenden Wirksamkeit des heiligen Geistes in den Herzen der Menschen, welche die Macht der Sünde zwar auf keinem Punkte der empirischen Zeitreihe absolut aufhebt, weder ausser, noch auch in den Gliedern des Reichs, dennoch aber in stets fortschreitender siegreicher Ueberwindung derselben begriffen ist (regnum gratiae).

Das Reich Christi ist aber **in** dieser Welt, d. h. die Wirksamkeit seines Geistes bleibt nicht in abstrakter Innerlichkeit befangen, sondern wirkt reinigend und umgestaltend auch auf die äusseren Weltverhältnisse ein, für die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen zu einander und sogar für das sittliche Verhältniss des Menschen zu seiner und der äusseren sinnlichen Natur in der Art normgebend und zwecksetzend, dass Inneres und Aeusseres, Natürliches und Geistliches mehr und mehr harmonisch

zusammenstimmen und zusammenwirken als Erscheinung und Mittel der Erfüllung des vollkommenen Willens Gottes (regnum naturae et gloriae).

Zweites Hauptstück.

Die Heilsvermittelung der Kirche Christi.

§ 220.

Die alttestamentliche Gemeinde.

Im Alten Testament ist das Volk Israel vermöge der göttlichen Erwählung (§ 169) die Gemeinde, an welcher und durch welche der göttliche Heilswille in der Welt sich verwirklicht. Da die bürgerliche und religiöse Gemeinschaft auf dem volksthümlichen Boden der alttestamentlichen Religion noch unterschiedslos eins ist, so sind die Ordnungen des bürgerlichen Lebens (Königthum, Richterthum) und die des kultischen (Priesterthum) nur funktionell verschiedene Organe einer und derselben Theokratie und das charismatische Prophetenthum greift gleichermassen über beide über und in beide ein.

Die der Vermittelung des göttlichen Heilswillens in der Volksgemeinde dienenden theokratischen, d. h. im Namen Gottes als des obersten Königs von seinen irdischen Organen geübten Thätigkeiten sind: 1) die prophetische Verkündigung des göttlichen Worts, wie es sittliches Gesetz und Verheissung zumal ist; 2) das priesterliche Dienen am Heiligthum oder das mittlerische Bringen der Opfer des Volks vor Jahve und der Segnung Jahves an das Volk; 3) das königliche Richten oder Schaffen des Rechts und Wegschaffen des Unrechts inmitten der Gemeinde.

Die Zugehörigkeit zur Volksgemeinde beruht zwar im Allgemeinen auf der Abstammung vom Stammvater Abraham, doch

können auch Fremde durch Unterwerfung unter die gesetzlichen Lebensordnungen Israels in die Gemeinschaft des Gottesvolks Aufnahme finden, und diese Erweiterung der Volksschranken durch massenhaftes Herzukommen der Heiden haben die Propheten für die Heilszeit in Aussicht gestellt (§ 188).

Aeussere Merkmale der Angehörigkeit an das Bundesvolk sind: die Beschneidung als symbolisches Bundeszeichen und die Antheilnahme an den volksthümlichen Gottesdiensten überhaupt, insbesondere an dem alljährlichen Bundes-Weiheopfer des Passah.

§ 221.

Das nachexilische Judenthum.

Das nachexilische Judenthum wurde durch den Wegfall der politischen Selbständigkeit und des nationalen Königthums mehr und mehr zum einseitigen Priesterstaat (Hierokratie), in welchem das Prophetenthum und Königthum ersetzt war durch das Priestergesetz der Schrift und der Schulüberlieferung, welches mit der Autorität einer unmittelbaren göttlichen Norm das ganze auch äusserlichste Volksleben seiner Zucht unterwarf und damit den levitischen Geist äusserer Gesetzlichkeit erzog.

Gleichzeitig erstarrte der volksthümliche Cultus durch seine ausschliessliche Concentration auf das Heiligthum in Jerusalem zum priesterlichen opus operatum, in dessen Alleinbesitz das Priesterthum eine im Hohepriester monarchisch gipfelnde hierarchische Mittlerstellung zwischen Gott und dem Volk gewann.

Indem zugleich die messianische Zukunftshoffnung immer mehr, sei es supranaturalistisch oder naturalistisch, veräusserlicht wurde, entartete in Folge alles dessen der bei den Propheten noch milde und sittlich gesunde Partikularismus zum schroff exklusiven Nationalhochmuth und selbstgerechten Pharisäismus des Judenthums (vgl. § 169).

§ 222.

Jesus und die Urgemeinde.

Da Jesus in seiner Jüngergemeinde den geistigen Anfang des Gottesreiches sah, welches in seiner äusseren Vollendung sich mit der prophetisch idealisirten Theokratie Israels decken werde, so hatte er keinen Anlass, dieser Gemeinde für die kurze Zwischenzeit bis zum vollendenden Reichseintritt eine besondere selbstständige Organisation und neue kultische Institutionen zu geben.

Daher hielt sich auch die Urgemeinde an den gesetzlichen Rahmen der nationalen Theokratie, als deren messiasgläubigen Kern sie sichselbst betrachtete, solange gebunden, bis derselbe durch den Gang der Dinge selbst zersprengt war.

Doch diente ihr zum besonderen Unterscheidungszeichen ihrer engeren Gemeinschaft — zugleich mit, nicht an der Stelle von den jüdischen Lebensformen — die Taufe auf den Namen Jesu, als der messianische Bekenntniss- und Weiheakt, und das Liebesmahl als Erinnerungsfeier und Gemeinschafts-Bethätigung der Jüngerschaft Jesu.

§ 223.

Die paulinisch-johanneische Gemeinde.

Damit dass in der paulinischen und johaneischen Theologie das Christenthum als ein neues religiöses Prinzip erkannt war, wurde auch die Autonomie der christlichen Gemeinde gegenüber der jüdisch-nationalen Theokratie herbeigeführt, also sowohl ihrer partikularistischen Schranke der christliche Universalismus, wie ihren gesetzlichen Lebensformen die christliche Freiheit vom jüdischen Buchstaben-Gesetz im Geistesgesetz der Gotteskindschaft entgegengestellt.

Als der vom Geist Christi beseelte gesellschaftliche Organismus wird die Gemeinde verglichen mit einem Bau, und zwar Tempel Gottes, dessen Grundstein Christus ist, einem Leibe mit vielen Gliedern, dessen Seele Christus als Geist, und dessen

Haupt Christus als Person ist; mit den vielen Reben am einigen Weinstock, der Christus ist, endlich mit der Braut Christi [1].

Die Einheit der Gemeinde, in welcher alle äusseren Unterschiede zur religiösen Bedeutungslosigkeit aufgehoben sind, aber die individuelle Mannigfaltigkeit der Naturen in den mancherlei Gnadengaben des heiligen Geistes zum Dienst der Gemeinde erhalten und verklärt ist [2], beruht prinzipiell auf der Einheit des Geistes (objektiv) und des Glaubens (subjektiv), welcher eine Wirkung ist der Verkündigung des Wortes von Christo, und welchem die Gemeindehandlungen der Taufe und des Herrnmahles sowohl zur mystischen Vermittelung seiner Einigung mit Christo als auch zur ethischen Bethätigung seiner Einheit mit den Gemeinde-Gliedern dienen [3].

Neben der Einheit wird die Heiligkeit als wesentliches Attribut von der Gemeinde ausgesagt, und zwar theils im Sinn einer prinzipiellen, auf dem Besitz des heiligen Geistes ruhenden Wahrheit, theils in dem einer praktisch-sittlichen Forderung, welche die Gemeinde in wechselseitiger Selbstzucht zu vollziehen habe [4].

§ 224.

Uebergang zum katholischen Kirchenbegriff.

Im Epheserbrief und Johannesevangelium spricht sich zwar ein sehr entschiedenes Bewusstsein der Gemeinde von ihrer absoluten Bedeutung und Bestimmung aus: sie weiss sich als Erscheinung des ewigen göttlichen Rathschlusses und Organ seiner absoluten, Irdisches und Himmlisches in sich zur Einheit

---

[1] I Cor. 3, 9ff. Eph. 2, 20. I Cor. 12, 12ff. Eph. 1, 22f. 4, 12. Röm. 12, 5. Joh. 15. II Cor. 11, 2. Eph. 5, 25ff.

[2] Gal. 3, 28. 5, 6. 6, 15. I Cor. 12. Eph. 4, 3—7. Joh. 17.

[3] Gal. 3, 2. 27. Röm. 10, 17. 6, 3ff. I Cor. 12, 13. 10, 2ff. 16ff. Joh. 3, 5. 6, 50ff. 19, 34. I Joh. 5, 6. 8.

[4] I Cor. 5. 6, 11ff. II Cor. 6, 14ff. Eph. 5, 26f. 8ff. Joh. 15, 2ff. 17, 16ff. I Joh. 5, 16.

zusammenfassenden Verwirklichung[1]). Aber diess Bewusstsein ist hier durchaus ein ideales, auf dem Besitz des heiligen Geistes beruhendes, ohne autoritätssüchtigen Anspruch auf reale Macht und Weltherrschaft.

Dagegen in den Pastoralbriefen nimmt das im Kampf gegen die Häretiker erstarkende Kirchenbewusstsein eine realistische Wendung: die bei Paulus noch freien und fliessenden Gemeindeämter werden zu klerikalen Ordnungen mit socialen Machtbefugnissen konstituirt, der Glaube wird in der kirchlichen Glaubenslehre fixirt und diese zum ausschliessenden Gesetz erhoben, die Kirchenzucht wird amtlich organisirt und der priesterlichen (bischöflichen) Ordination eine höhere Bedeutung beigelegt[2]).

Diese praktisch-realistische Wendung des Kirchenbewusstseins kam zum bestimmtesten Ausdruck in den ignatianischen Briefen, welche in ihrem Bischofsideal schon das vollständige Programm des Katholicismus enthalten.

§ 225.

Katholische Lehre vom Wesen der Kirche.

Entsprechend dem christologischen Dogma, welches auf der Identifikation des göttlichen Logos mit der Person Jesu beruhte, bildete sich das katholische Dogma von der Kirche durch die Identifikation des heiligen Geistes mit der äusseren Kirchengemeinschaft: dass diese natürlich-menschliche Erscheinung und jenes göttlich-menschliche Prinzip sich gegenseitig nach Inhalt und Umfang decken[3]), ist ausgesagt in den kirchlichen Attributen der

[1]) Eph. 1, 10. 22f. 2, 20ff. 3, 10. 4, 10—13. 5, 30ff. Joh. 14—17.

[2]) I Tim. 3. 4, 14. 5, 17—22. 6, 3f. Tit. 1, 4ff. 2, 1. 3, 10f.

[3]) *Irenaeus* III, 24: In ecclesia disposita est communicatio Christi i. e. Spiritus S. et scala ascensionis ad Deum. Ubi ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia. Cf. *Cyprian:* Habere jam non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem. *Augustin:* Non habent Dei charitatem, qui ecclesiae non diligunt unitatem, ac per hoc recte intelligitur dici, non accipi nisi in catholica ecclesia Spiritum Sanctum.

Einheit und Allgemeinheit, Heiligkeit und Unfehlbarkeit.

Der Universalismus der christlichen Gnade und die Einheit des christlichen Geistes veräusserlichte sich im Bewusstsein der katholischen Kirche zum Anspruch auf alleinseligmachende Kraft und Alleinherrschaft der im Episkopat einheitlich organisirten und bald auch im römischen Papstthum centralisirten theokratischen Weltkirche. Das Attribut der Heiligkeit, welches Schismatiker im wirklichen Zustand aller Einzelnen realisirt sehen wollten, wurde theils auf den idealen Vollendungszustand der Kirche, theils aber auch darauf bezogen, dass die Kirche, näher der katholische Clerus als Träger des heiligen Geistes die Macht der sakramentalen Sündenvergebung besitze. Das Attribut der Unfehlbarkeit wurde auf die unbedingt irrthumslose Erleuchtung und Lehrautorität des kirchlichen Lehramtes bezogen, wobei aber die Frage nach dem konkreten Organe desselben bis auf die neueste Zeit offen geblieben war und erst durch die Unfehlbarkeitserklärung des Papstes entschieden worden ist.

Der protestantischen Opposition gegenüber hat die katholische Kirche seit Trient die Sichtbarkeit der wahren Kirche und die unmittelbare Göttlichkeit, ausschliessliche Heilsursächlichkeit und unbedingte Herrschaftsbefugniss dieser sichtbaren Institution mit ihrem römischen Haupte ausdrücklich bekenntnissmässig fixirt[1]).

---

[1]) *Cat. Rom.* I, 10: Unus est ecclesiae rector, invisibilis quidem Christus, visibilis autem is qui Romanam cathedram Petri legitimus successor tenet, de quo fuit omnium patrum sententia consentiens, hoc visibile caput ad unitatem ecclesiae constituendam et conservandam necessarium fuisse. Catholica est, quod omnes, qui salutem aeternam consequi cupiunt, eam tenere atque amplecti debeant. Quemadmodum haec una ecclesia errare non potest in fide ac morum disciplina tradenda, cum a Spiritu S. gubernetur: ita caeteras omnes, quae sibi ecclesiae nomen arrogant, ut quae diaboli spiritu ducantur, in doctrinae et morum perniciosissimis erroribus versari necesse est. — *Professio fid. Trid:* Hanc veram catholicam fidem, extra quam nemo salvus esse potest, veraciter teneo. — *Bellar-*

§ 226.

Protestantische Lehre vom Wesen der Kirche.

Die protestantische Lehre von der Kirche ist von einem doppelten Interesse geleitet: Einerseits gegenüber der katholischen Vereinerleiung des Göttlichen und Menschlichen an der Kirche betont sie die wesentliche Unterscheidung beider Seiten, die sie ausdrückt unter der Form der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, wobei sie unter letzterem Begriff theils (*Luther*) das prinzipielle Wesen der Kirche: die Gemeinsamkeit des Glaubens und heiligen Geistes in den Herzen, theils (*Zwingli*) die Summe der wahrhaft glaubigen Personen, die über die Welt zerstreut sind, versteht Andererseits aber gegenüber der schwarmgeistigen Zerreissung beider Seiten und Verwerfung der äusseren Volkskirche zu Gunsten eines rein abstrakten Ideals oder einer vermeintlich idealen Sektenkirche betont der kirchliche Protestantismus die wesentliche Zusammengehörigkeit beider Seiten oder diess, dass die unsichtbare Kirche doch in der sichtbaren wirklich sei und durch die werkzeugliche Vermittelung derselben sich stetig erhalte [1]).

---

min: Ecclesia est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi romani vel regnum Galliae aut respublica Venetorum. Kennzeichen ihrer Mitgliedschaft: Professio verae fidei, sacramentorum communio et subjectio ad legitimum pastorem, romanum pontificem.

[1]) *Calv. Inst.* IV, 1, 7: Quemadmodum nobis invisibilem, solius Dei oculis conspicuam ecclesiam credere necesse est, ita hanc visibilem observare ejusque communionem colere debemus. — *Apolog.* p. 148: Neque vero somniamus nos Platonicam civitatem, ut quidam impie cavillantur, sed dicimus existere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes ac justos sparsos per totum orbem. Et addimus notas: puram doctrinam evangelii et sacramenta. — *Quenst.*: Ecclesia salva unitate pro diverso considerandi modo distinguitur in visibilem et invisibilem. Respectu vocatorum dicitur visibilis; respectu electorum invisibilis. Extra visibilem vero ecclesiam non est quaerenda invisibilis, sed haec illi est inclusa.

Aus dem Ineinanderfliessen beider Gesichtspunkte: der Unterschiedenheit und der Zusammengehörigkeit der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, sowie aus dem Doppelsinn im Begriff der letztern ergab sich die Inconcinnität im protestantischen Begriff der Kirche, dass er Prädikate, die auf die unsichtbare Kirche sich beziehen, verknüpft mit solchen, die nur auf die sichtbare, sofern sie jener zum vermittelnden Organismus dient, passen [1]).

Die notae der „wahren Kirche" sind nach gemeinsam protestantischer Ansicht: die reine Verkündigung des göttlichen Worts und die richtige Verwaltung der Sakramente; wozu reformirter Seits noch die Handhabung der sittlichen Zucht hinzukommt. Hingegen die äusseren Formen der Verfassung und sonstigen Gebräuche gehören nicht zum Wesentlichen und Göttlichgeordneten sondern zur menschlichen Ordnung der Kirche und sind als solche, wofern nicht ein Zwang aus ihnen gemacht wird, Adiaphora [2]).

§ 227.

Neuere Theorieen.

Wie schon die altprotestantische Mystik in der Opposition gegen das konfessionelle Staatskirchenthum alles Gewicht auf die Subjektivität des christlichen Geistes gelegt hatte, so war dem Rationalismus über dem Recht der subjektiven Vernunft und

---

[1]) *Conf. Aug.* p. 11: Est ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. — *Apol.* p. 144: Ecclesia non est tantum societas externarum rerum et rituum, sicut aliae politiae, sed principaliter est societas fidei et spiritus in cordibus, quae tamen habet externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio. Et haec ecclesia sola dicitur corpus Christi.

[2]) *Conf. Aug.* p. 11: Ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum. Nec necesse est ubique esse similes traditiones humanas seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas.

des Gewissens der Einzelnen oder über ihrer idealen Gemeinschaft im ethischen Vernunftstaat *(Kant, Fichte)* die geschichtliche Vermittelung des Christenthums durch die Kirche nebensächlich geworden.

Dieser abstrakten Scheidung von Idee und Erscheinung setzte die Spekulation die Immanenz des göttlichen Geistes in der geschichtlichen Gemeinde entgegen und sah in der Kirche die Veranstaltung, den objektiv gegenwärtigen heiligen Geist auch den Subjekten zu ihrem eigenen Lebensprinzip anzueignen, seine volle Realisirung aber doch nur in der Gesammtheit der weltlichen Sittlichkeit, vorzüglich im Staat *(Hegel)* — woraus theilweise die Forderung des Aufgehens der Kirche im Staat gefolgert wurde (*Rothe*). *Schleiermacher* betrachtet die Kirche als die vom heiligen Geist beseelte Gemeinschaft, an welcher das innere Prinzip oder „die Gesammtheit aller Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhang", als die unsichtbare, von der äusseren Erscheinung, in welcher überall die Welt mitgesetzt ist, als der sichtbaren Kirche zu unterscheiden sei.

Das Neulutherthum hingegen (*Kliefoth, Löhe, Münchmeyer, Vilmar*) ist in der Opposition gegen den rationalistischen Subjectivismus bis zur Restauration der katholischen Ansicht zurückgegangen, dass die Kirche die auf dem göttlich gestifteten Amt beruhende unmittelbar göttliche Institution sei.

§ 228.

Resultat: Das Wesen der Kirche.

Die christliche Kirche ist als Gemeinschaft die Gesammtheit der Christen oder die Gemeinde der sich zu Christus Bekennenden, als Anstalt aber der Organismus des religiösen Gemeinschaftslebens innerhalb der Christenheit, welcher dazu bestimmt ist, als das beständige geschichtliche Heilsmittel in der Nachfolge und Aehnlichkeit mit dem ursprünglichen Heilsmittler Jesus Christus die Zueignung des christlichen Geistes für die Menschheit zu vermitteln. Von dem erziehlichen Zweck der

Kirche als Heilsanstalt ist ihre Unvollkommenheit als christliche Gemeinschaft die unvermeidliche Kehrseite (Falscher Idealismus der Schwarmgeister).

Die Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche bedeutet dieselben zwei Seiten an der christlichen Gemeinde, welche am einzelnen Gläubigen als äusserer und innerer Mensch oder Fleisch und Geist unterschieden werden: die Seite der natürlich-menschlichen Erscheinung und die des göttlich-menschlichen Prinzips. Sofern die Entfaltung des letztern in dem gesammten Organismus der gottgewollten Lebensordnungen der menschlichen Gesellschaft das Reich Gottes bildet, so ist die „unsichtbare Kirche“ mit diesem Begriff identisch oder unterscheidet sich von ihm doch nur so, wie die religiöse und die sittliche Seite an den Wirkungen desselben göttlichen Geistes in der menschlichen Gemeinschaft. Dagegen mit der sichtbaren Kirche deckt sich das Reich Gottes weder nach Inhalt noch nach Umfang, sondern sie verhalten sich wie zeitlich bedingtes Mittel zu absolutem Zweck. Daher ist auch die Organisation der äusseren Kirche von nur relativer Bedeutung und misst sich ihr Werth nach ihrer Zweckdienlichkeit für jenen absoluten Endzweck.

Die dogmatischen Attribute der Kirche sind eigentlich und absolut nur von dem gottmenschlichen Geist der Gemeinde in der Totalität seiner Wirkungen oder vom Reich Gottes auszusagen, in keiner Hinsicht aber von der sichtbaren Kirche. Die Kirche ist ihrer Erscheinung nach eine getheilte, eins nur in dem sie beseelenden heiligen Geist; irrthumsfähig in allen ihren Organen, aber geleitet vom Geist der Wahrheit; auf keinem Punkte ihres zeitlichen Daseins absolut heilig, aber erfüllt vom Geiste der Heiligung. Diess innere Prinzip ist in dem dogmatischen Begriff der ecclesia invisibilis selber wieder als ein Aeusseres und damit widerspruchsvoll vorgestellt, sowohl in der protestantischen Beziehung auf die wahrhaft glaubigen Personen als in der katholischen auf den künftigen Vollendungszustand der ecclesia triumphans.

§ 229.

Das Wirken der Kirche (die Gnadenmittel).

Das Wirken der Kirche besteht in denjenigen Thätigkeiten des christlichen Gesellschaftsorganismus, durch welche das in Christus geoffenbarte und in der Gemeinde vorhandene Heil den Einzelnen zur persönlichen Aneignung vermittelt wird. Unter diesen „Heils- oder Gnadenmitteln" hat die Dogmatik als die vorzüglichsten die dem dreifachen Amt Christi entsprechenden drei hervorgehoben: 1) die Verkündigung des Worts, 2) die Vollziehung der Sakramente und 3) die Uebung der kirchlichen Zucht.

Der Katholicismus hat, entsprechend seinem Kirchenbegriff, die mittlerische Thätigkeit der Kirche als unmittelbar bewirkende Heilsursächlichkeit gedacht. Dagegen hat der Protestantismus zunächst bestimmt unterschieden zwischen der göttlichen Heilsursächlichkeit des in der Kirche wirksamen heiligen Geistes und der menschlichen Heilsvermittelung der kirchlichen Cultushandlungen. Andererseits aber hat der kirchliche Protestantismus den Häretikern und Schwarmgeistern gegenüber daran festgehalten, dass die Wirksamkeit des heiligen Geistes an diese geschichtlichen Mittel der Kirche gebunden sei [1]).

Dabei denkt die lutherische Kirche die Geisteswirkung unbedingter und unmittelbarer an die Gnadenmittel gebunden, hinneigend mehr zur katholischen Theorie; die reformirte dagegen fasst rationeller das Verhältniss beider als eine losere und nicht unbedingt ausnahmslose Verbindung [2]) — beiderseits entsprechend der Differenz in der Christologie.

[1]) *Art. Smalc.* p. 333: Enthusiasmus est omnium haereseum et papatus et Mahometismi origo, vis, vita et potentia. Quare in hoc nobis est constanter perseverandum, quod Deus non velit nobiscum aliter agere nisi per vocale verbum et sacramenta, et quod, quidquid sine verbo et sacramentis jactatur, ut spiritus, sit ipse diabolus.

[2]) *Conf. Helv.* II, 1: Agnoscimus interim, Deum illuminare posse homines etiam sine externo ministerio, quos et quando velit. Nos autem loquimur de usitata ratione instituendi homines, et praecepto et exemplo tradita nobis a Deo.

§ 230.

Das Gnadenmittel des Worts.

Das vornehmste Gnadenmittel ist nach protestantischer Ansicht das göttliche Wort, welches in der heiligen Schrift der Kirche gegeben ist und welches vermöge seiner instrumentalen Verbindung mit dem heiligen Geist die göttliche Kraft besitzt, in dem Leser oder Hörer übernatürliche Wirkungen zur Weckung oder Stärkung des Glaubens hervorzubringen.

Gegenüber der Neigung der Mystiker *(Rathmann)*, Wort und Geist zu trennen, hat die lutherische Dogmatik die Verbindung beider bis zur Behauptung einer dem Worte auch ausser dem Gebrauch eigenen (abstrakt-objektiven oder magischen) Wirkungskraft und übergeschöpflichen Göttlichkeit überspannt; die reformirte dagegen dachte den heiligen Geist als in der Regel zusammenwirkend mit dem Wort bei übrigens natürlich psychologischer Wirkungsweise des letzteren.

Inhaltlich unterscheidet sich das Wort in Gesetz und Evangelium, welche beide Seiten desselben in beiden Testamenten sich finden, im Alten vorbereitend und im Neuen erfüllend.

Das Gesetz ist der göttliche Wille, sofern er dem Menschen als Norm seines sittlichen Lebens sowohl durch die natürliche Offenbarung im Gewissen als durch die positive Gesetzgebung Mosis kundgemacht und durch Christus nach seiner allgemein sittlichen Seite bestätigt und erfüllt ist. Gegenüber dem Antinomismus *(Agrikola)* hat die Dogmatik einen dreifachen usus legis statuirt: 1) politicus: als Norm der äusseren Rechtsordnung, 2) elenchticus et paedagogicus: als Busspredigt und Führer zu Christo, 3) didacticus oder normativus: als fortdauernde, auch den Wiedergeborenen nach ihrem alten Adam noch gültige sittliche Norm.

Das Evangelium ist im alten Testament die Verkündigung des verheissenen, im Neuen Testament die des erfüllten Heils als Gegenstand des Glaubens und zur Weckung desselben.

§ 231.

Die Sakramente (Kirchenlehre).

Während in der alten Kirche sowohl Begriff als Zahl der Sakramente noch schwankend und unbestimmt gewesen war, wurde auf Grund der kirchlichen Cultuspraxis die Theorie der Sakramente in der Scholastik, besonders von *Thomas Aquin.* ausgebildet und zu Florenz (1439) und zu Trient als katholische Kirchenlehre fixirt. Hiernach sind die sieben Sakramente des Neuen Testaments (Taufe, Confirmation, Eucharistie, Busse, letzte Oelung, Priesterweihe und Ehe) die von Christo eingesetzten Zeichen, welche die göttliche Gnade nicht bloss bedeuten sondern reell enthalten und daher schon durch die blosse Vollziehung der Handlung, vorausgesetzt die richtige Intention des Priesters, auf den Menschen auch ohne dessen Glauben eine heiligende Wirkung ausüben[1]). Die einzelnen Sakramente sind von verschiedenem Werth; Taufe, Confirmation und Ordo begründen einen character indelebilis.

Die Reformation verwarf die Siebenzahl der Sakramente als unbiblisch und die Wirkung ex opere operato als unevangelische Magie, der gegenüber sie die Nothwendigkeit des Glaubens geltend machte[2]). Doch sind die Sakramente nicht bloss menschliche Bekenntnisszeichen des Glaubens, sondern auch und hauptsächlich Zeichen und Pfänder der göttlichen Gnadenmittheilung für den Glauben, oder „mystische Symbole", bei welchen zwischen dem Zeichen und dem bezeichneten geistlichen Objekt eine sakramentale Verbindung stattfindet[3]).

---

[1]) *Trid.* VII: Si quis dixerit, sacramenta novae legis non fuisse omnia a Jesu Christo instituta aut esse plura vel pauciora quam septem, anath. sit. Si quis dixerit, per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anath. sit.

[2]) *Conf. Aug.* p. 13: Damnant illos, qui docent, quod sacramenta ex opere operato justificent, nec docent fidem requiri in usu sacramentorum, quae credat remitti peccata.

[3]) Ebendas.: Sacramenta instituta sunt, non modo ut sint notae

Während aber die reformirte Kirche diese Verbindung als ein Zusammenwirken des heiligen Geistes und des äusseren Zeichens bei der Handlung fasste, so dachte die lutherische Dogmatik mit dem sinnlichen Element die himmlische Realität durch die wunderbare sakramentale Einigung so unmittelbar verknüpft, dass die wirkende Kraft demselben rein objektiv, wenngleich nicht ausser dem Gebrauch, eigen sein, und nur die Heilsamkeit der Wirkung vom subjektiven Glauben abhängen sollte[1]).

In der Geschichte des protestantischen Dogmas finden sich alle Schattirungen der Sakramentslehre vom hyperreformirten Spiritualismus der Quäcker, welche die kultischen Sakramente als werthlos ganz verwerfen, bis zum hyperlutherischen Realismus des Neulutherthums, welches in der katholisirenden Objektivität der Sakramente die eigentliche Heilsthatsache erblickt.

§ 232.

Die Sakramente (Resultat).

Die protestantische Auffassung der Sakramente als mystisch-symbolischer Cultushandlungen weist mit Recht beide

professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita. Itaque utendum est sacramentis ita, ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostenduntur. — *Conf. Helv.* II, c. 19: Sunt sacramenta symbola mystica vel ritus sancti aut sacrae actiones a Deo institutae, constantes verbo suo, signis et rebus significatis, quibus in ecclesia summa sua beneficia homini exhibita retinet in memoria et subinde renovat, quibus item promissiones suas obsignat et quae ipse nobis interius praestat, exterius repraesentat ac veluti oculis contemplanda subjicit, adeoque fidem nostram, spiritu Dei in cordibus nostris operante, roborat et auget. Signa et res significatae inter se sacramentaliter conjunguntur vel uniuntur per voluntatem ejus, qui sacramenta instituit.

[1]) *Quenst.:* Fides necessario exigitur ad capiendum salutarem sacramenti fructum, non ad substantialem sacramenti integritatem.

Extreme zurück: das katholische, welches dem äusseren Akt magische Wirkung zuschreibt und das sinnliche Element heidnisch vergöttert; und das rationalistische, welches im Sakrament nur leere Zeichen sieht ohne reelle Kraft.

Zur Vermeidung des Magischen ist aber die reformatorische Grundanschauung, dass das Sakrament nur durch den Glauben wirksam werde, in ihrer vollen Consequenz festzuhalten und dahin zu verstehen, dass das Uebernatürliche des Sakraments nicht sowohl in den sichtbaren Elementen liegt, welche für die Handlung bloss als Symbole dienen, als vielmehr in der innergeistigen Wirkung der ganzen Handlung, bei deren Theilnehmern daher irgend welcher Grad des Glaubens als Empfänglichkeit für die geistige Wirkung schon vorausgesetzt und diese selbst nicht wesentlich verschieden ist von dem Heilsinhalt des christlichen Glaubens überhaupt.

Gegenüber dem abstrakt Symbolischen aber ist daran festzuhalten, dass in den Sakramenten, als den specifischen Cultushandlungen der christlichen Gemeinde, der in ihr lebende heilige Geist sich einen so eigenthümlich wirksamen Ausdruck gibt, dass er mittelst desselben mit besonderer Kräftigkeit sich den Einzelnen mittheilt zur Belebung und Stärkung ihres persönlichen Glaubenslebens und zwar sowohl nach Seiten der religiösen Heilsgewissheit, als der sittlichen Heiligungskraft in der Bruderliebe.

Auch die Beschränkung der Sakramente auf Taufe und Abendmahl ist historisch wie sachlich begründet: historisch durch die im Neuen Testament bezeugte anfängliche Sitte der Gemeinde, welche mindestens im Geiste des Stifters wurzelt; sachlich durch die wesentliche Beziehung von Taufe und Abendmahl auf das Centrum des Christenglaubens. Doch können damit sakramentale Handlungen zweiter Ordnung nicht ausgeschlossen sein, wie denn auch der Protestantismus sein Recht zur Annahme solcher thatsächlich bekundet hat.

§ 233.

Die heilige Taufe nach neutestamentlicher Lehre.

Die christliche Taufe hat ihren Ursprung in der Taufe Johannis, welche ein symbolischer Bussakt zur Vorbereitung auf das nahe Messiasreich war, und welche von der Jüngergemeinde Jesu als Weihe-Ritus zur Aufnahme in die messianische Reichsgemeinde fortgeführt wurde. Mit diesem symbolischen Akt des Bekenntnisses zum Namen Jesu als des Messias und der Aufnahme in seine Gemeinde verknüpfte sich für das urchristliche Bewusstsein die Mittheilung der messianischen Gnadengaben: des heiligen Geistes und der Sündenvergebung so, dass das unmittelbare (mystische) Zusammensein dieser Wirkung mit dem symbolischen Akt zwar als die Regel, doch nicht ohne Ausnahmen galt [1]).

Mit der paulinischen Vertiefung des Begriffs des Christusgeistes (§ 180) bekam die Taufe die Bedeutung eines mystisch-symbolischen Aktes der Aneignung von Tod und Auferstehung Christi zum eigenen geistlichen Sterben und Neuwerden oder der Wiedergeburt aus dem heiligen Geist [2]), und diess so, dass der äussere Akt weder als blosses Symbol des Geistesprozesses noch auch als eine zum Glauben noch hinzutretende besondere Heilsursächlichkeit gedacht ist, sondern als die sinnbildliche Form, welche den Geistesprozess des Glaubens nach seiner doppelten, negativen und positiven Seite zum Inhalt hat. Als geistliche Ablegung des Fleisches in der Wiedergeburt ist die Taufe die Erfüllung und Aufhebung der alttestamentlichen Beschneidung [3]); als symbolisches Bad zur sittlichen Reinigung mit der verpflichtenden Kraft eines Gelöbnisses gegen Gott, ist sie die Erfüllung aller typischen Lustrationsriten [4]); als Mittheilung des Christusgeistes

---

1) Act. 2, 38. 8, 12—17. 10, 44—48.

2) Gal. 3, 27. Röm. 6, 3ff. I Cor. 6, 11. Joh. 3, 5. 7, 38f. 19, 34 mit I Joh. 5, 6. Tit. 3, 5.

3) Col. 2, 11.

4) I Petr. 3, 21. I Cor. 6, 11. Eph. 5, 26. Tit. 3, 5.

zugleich die Begründnng der gliedlichen Einheit mit der Christengemeinde [1]).

Die Kindertaufe ist aus dem Neuen Testament nicht erweislich und nach I Cor 7, 14 eher unwahrscheinlich; doch lag sie schon in der Consequenz des Taufbefehls Mtth. 28, 19f., in welchem das kirchliche Bewusstsein des zweiten Jahrhunderts die vom erhöhten Christus ihr gewordene Bestimmung, zur allgemeinen Volkskirche zu werden, prophetisch aussprach.

§ 234.

Katholische Lehre von der heiligen Taufe.

Die Kirche hat allgemein in der heiligen Taufe den Anfang und Quell der christlichen Gnadengaben gesehen, wobei der alexandrinische Idealismus, gnostischer Magie gegenüber, mehr den symbolischen, der occidentalische Realismus (*Tertullian*) den mystischen Charakter der Handlung betonte. Ihre Wirkung fand man in der Sündenvergebung (näher Vergebung der vorausbegangenen Sünden und der Erbsünde) und Geistesmittheilung, letztere bei den Kindern wenigstens quoad habitum, wenn auch nicht quoad usum.

Die Kindertaufe, noch von *Tertullian* getadelt, wurde mehr und mehr kirchliche Sitte, gerechtfertigt durch die allgemeine Bestimmung des Christenthums und seit *Augustin* dogmatisch begründet durch die Erbsündenlehre.

Die Gültigkeit der Ketzertaufe setzte die von der Objektivität der Handlung ausgehende römische Kirche gegen den Widerspruch der afrikanischen (*Cyprian*) durch.

§ 235.

Protestantische Lehre von der heiligen Taufe.

Die protestantische Lehre weicht von der katholischen bezüglich der Wirkung der Taufe insofern ab, als sie nicht bloss

---

[1]) I Cor. 12, 13.

Vergebung der vorangehenden Sünden, sondern die vergebende Gnade für alle Sünden zusichert, hingegen nicht auch das Materiale der Erbsünde aufhebt, welches vielmehr als wirkliche Sünde (concupiscentia) auch in den Getauften oder Wiedergebornen immer fortbesteht.

Sosehr der Protestantismus dem katholischen opus operatum gegenüber die Nothwendigkeit des Glaubens für die Heilswirksamkeit der Taufe betont[1]), so nachdrücklich hält er doch auch gegenüber dem Anabaptismus fest an der Nothwendigkeit und Wirksamkeit der Taufe als der Darbietung der Gnade auch schon für die Kinder[2]).

Die Vermittelung beider Seiten fiel der reformirten Kirche leichter, welche in der Taufe nicht eigentlich die Wiedergeburt selber sah, sondern nur die durch Aufnahme in die Gemeinde geschehene Bezeugung und Besiegelung der göttlichen Gnade für den Täufling auf dessen zukünftigen Glauben hin, zu welchem nur der Keim schon in ihm liege[3]); wesshalb sie

---

[1]) *Cat. maj.* p. 541: Citra fidem nihil prodest baptismus. 549: Baptismus absente fide nudum et inefficax signum tantummodo permanet.

[2]) *Conf. Aug.* p. 12: De baptismo docent, quod sit necessarius ad salutem, quodque per baptismum offeratur gratia Dei, et quod pueri sint baptizandi, qui per baptismum oblati Deo recipiantur in gratiam Dei. Damnant Anabaptistas, qui improbant baptismum puerorum et affirmant pueros sine baptismo salvos fieri.

[3]) *Calv. inst.* IV, 15, 1f.: Baptismus est signum initiationis, quo in ecclesiae cooptamur societatem, ut Christo insiti inter filios Dei censeamur . . symbolum nostrae purgationis ac documentum . . Paulus non significare voluit, ablutionem et salutem nostram aqua perfici aut aquam regenerandi virtutem in se continere, sed duntaxat talium donorum cognitionem et certitudinem in hoc sacramento percipi, per baptismum hujusmodi nuntium (evangelium) obsignari. 16, 20: Baptizari in futuram poenitentiam et fidem, quae etsi nondum in illis (infantibus) formatae sint, tamen arcana Spiritus S. operatione utriusque semen in illis latet.

auch die unbedingte Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit und die Nothtaufe verworfen hat.

Die lutherische Kirche hingegen sah in der Taufe auch als Kindertaufe das wirksame Sakrament der Wiedergeburt, wobei Aeusseres und Inneres untrennbar eins seien. Den dabei doch vorauszusetzenden Glauben hatte *Luther* anfangs nach *Augustin* in dem stellvertretenden Glauben der Pathen oder Kirche gefunden, später in dem latenten Glauben der Kinder selber, woraus die lutherischen Dogmatiker einen vollen, aktuellen Glauben der Kinder als wunderbare Wirkung des heiligen Geistes machten[1].

§ 236.

Die heilige Taufe (Resultat).

Die heilige Taufe ist das Sakrament der Aufnahme in die christliche Gemeinde, als den Wirkungsbereich der erziehenden Gnade oder des heiligen Geistes, zur persönlichen Aneignung desselben oder zur Wiedergeburt, deren Symbol die Handlung darstellt. Als Handlung der Kirche im Namen des dreieinigen Gottes ist sie die objektive Bürgschaft der göttlichen Bestimmung der christlichen Gnade für den Täufling und der menschlichen Zudienung derselben an ihn im christlichen Gemeinschaftsleben; als persönlicher Akt des Täuflings aber ist sie die feierlich erklärte Hingabe desselben an die göttliche Gnadenoffenbarung in Christo mit dem Gelöbniss an Gott und an die Gemeinde, den christlichen Geist zum bestimmenden Prinzip des ganzen Lebens werden zu lassen.

Die Kindertaufe ist von der Kirche, seit sie zur Volkskirche oder erziehenden Heilsanstalt christlicher Völker geworden, mit Recht als die angemessenste Form derselben zur Regel gemacht worden. Nur aber darf an sie, beim Fehlen des persönlichen Glaubens des Täuflings, nicht auch schon die Geistes-

[1]) In baptismo Spiritus S. fidem veram, salvificam, vivificam et actualem accendit in infantibus (*Quenst.*).

wirkung der Wiedergeburt geknüpft werden, was ohne magische Vorstellungen nicht möglich ist. Vielmehr repräsentirt die Kindertaufe ansich nur erst die eine Seite des vollen (biblischen) Sakraments, nehmlich die der göttlichen Gnade, deren Objektivität und Initiative sie sogar am signifikantesten zum Ausdruck bringt. Aber die zur Wirklichkeit der Wiedergeburt aus dem Geist nothwendige andere Seite, die der menschlichen Freiheit, muss zu ihr noch hinzukommen in dem, durch christliche Erziehung und Unterweisung ermöglichten Glaubensbekenntniss des gereiften Täuflings, wie es am Abschluss des kirchlichen Jugendunterrichts in der Confirmation abgelegt wird, die sonach mit Recht als die Ergänzung der Kindertaufe zu betrachten ist, nehmlich als die wirkliche menschliche Eingehung des göttlicherseits schon in der Kindertaufe dargebotenen gottmenschlichen Gnadenbundes (I Petr. 3, 21).

§ 237.

Das heilige Abendmahl nach neutestamentlicher Lehre.

Das heilige Abendmahl hat seinen Ursprung in der letzten Passahfeier Jesu mit seinen Jüngern, bei welcher er das Brechen des Brodes und Trinken des Weines zu Symbolen der sühnenden Heilskraft seines bevorstehenden Opfertodes als des wahren Passah oder Bundesopfers der Reischsgemeinde, gemacht hat [1]).

In den Liebesmahlen der christlichen Gemeinde, welche, in Analogie anderer religiöser Bundesmahle (z. B. essenischer) entstanden, an die Stelle des jüdischen Passah später traten, wurde das symbolische „Brodbrechen“ als Gedächtnissfeier an das Abschiedsmahl Jesu und an seinen darauf folgenden Tod begangen [2]).

Paulus hat dann die Mystik seines Christusglaubens auch auf die Bedeutung des „Herrnmahles“ übertragen und in dem-

---

[1]) Mtth. 26, 26ff. Mc. 14, 22ff.

[2]) Act. 2, 42. 46. 20, 7. I Cor. 11, 24f. Luc. 22, 19f.

selben das mit den Opfermahlzeiten analoge Mittel der mystischen Todes- und Lebensgemeinschaft mit dem gekreuzigten Gottessohn gesehen, welches als gemeinsame Bethätigung des Glaubens an seines Todes Heilskraft zugleich die Gemeinschaft der Glaubigen als des einen Leibes Christi zum Ausdruck bringe [1]).

Die johanneische Rede vom Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Christi [2]) bewegt sich durchaus auf dem Boden der paulinischen mystischen Theorie vom Abendmahl, scheint aber gegen eine magische Ausdeutung derselben von gnostischer Seite zu kämpfen [3]).

§ 238.

Katholische Lehre vom heiligen Abendmahl.

Die alte Kirche hat von Anfang das Abendmahl unter dem doppelten Gesichtspunkt eines menschlichen Opfers und eines göttlichen Gnadenmittels aufgefasst.

Gnadenmittel ist es nach gemeinsam patristischer Ansicht insofern, als es eine Verbindung des göttlichen Logos mit den Glaubigen zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben bewirkt. Aber über das Verhältniss dieser göttlichen Kraft zu den sichtbaren Elementen giengen die Ansichten der Väter in der Art auseinander, dass die Einen in den Elementen nur Symbole sahen (im Abendland *Tertullian*, *Augustin* und noch *Gelasius*, im Morgenland *Clemens* und *Origenes*, *Athanasius*, *Gregor von Nazianz*, *Theodoret)*, die Andern aber eine unmittelbare Verbindung des Logos mit dem Brod und Wein annahmen, welche der Annahme der menschlichen Natur in der Fleischwerdung analog und gewissermassen deren Fortsetzung sei *(Justin*, *Irenaeus*, *Gregor von Nyssa*, *Ambrosius*, *Gregor I*, *Johannes Damascenus)*. Diese Vorstellung steigerte sich unter dem Einfluss der christologischen

---

1) I Cor. 10, 16—21. 11, 20ff.
2) Joh. 6, 48—65.
3) Ibid. 51. 63.

Theorie und zufolge des sinnlichen Cultusbedürfnisses im Mittelalter trotz vereinzelten Widerspruchs (*Ratramnus*, *Berengar*) zur immer bestimmter ausgebildeten Theorie einer substantiellen Verwandlung der Elemente in Leib und Blut Christi (*Paschasius Radbertus*, *Lanfrancus*, *Thomas Aq.*), welche „Transsubstantiation" auf der Lateransynode 1215 zum kirchlichen Dogma erhoben und zu Trient wiederholt wurde.

Opfer (sacrificium) ist das Abendmahl nach der alten Kirche insofern, als die Gemeinde in ihren Gebeten und Liebesgaben Gott Dank opfert („eucharistia") sowohl für die natürlichen Gaben der Schöpfung als auch für die Heilsgabe der Erlösung, welche durch die Symbole des Todes Christi repräsentirt wird; das führte zu der Vorstellung einer kirchlichen Wiederholung des Opfers Christi zur Sühnung der Sünden der Glaubigen, Lebenden und Todten: wobei die vorsichtigere Bestimmung einer bloss symbolischen Gedächtnissfeier an das einmalige Opfer Christi (*Augustin*) die realistischere Auffassung in Theorie und Praxis der mittelalterlichen Kirche nicht hindern konnte (seit *Gregor I*). Zu Trient wurde das Messopfer mit absichtlicher Zweideutigkeit theils als Repräsentation und Applikation theils als unblutige Wiederholung bezeichnet[1]), und die Missbräuche der Privat- und Todtenmessen sanktionirt.

---

[1]) *Trid. Sess.* XXII: Deus et Dominus noster, etsi semel se ipsum in ara crucis Patri oblaturus erat, quia tamen per mortem sacerdotium ejus exstinguendum non erat, in coena novissima, ut ecclesiae visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur, ejusque memoria permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur, corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit, apostolis tradidit, et eisdem eorumque in sacerdotio successoribus, ut offerrent, praecepit . . Et quoniam in divino hoc sacrificio quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel se ipsum cruente obtulit: docet s. Synodus, sacrificium istud vere propitiatorium esse.

Die seit Constanz (1415) zum kirchlichen Gesetz gewordene Kelchentziehung bei der Laien-Kommunion wurde zu Trient ebenfalls sanktionirt.

§ 239.

Protestantische Lehre vom heiligen Abendmahl.

Die Reformatoren waren einig nicht bloss in der Verwerfung der katholischen Transsubstantiationslehre, der Praxis der Kelchentziehung und besonders des Messopfers, in welchem sie einen das Opfer Christi entwerthenden und das Gnadenmittel in eine menschliche Leistung verkehrenden abgöttischen Werkdienst sahen; sondern auch in der positiven These, dass das Abendmahl nur für die glaubigen Theilnehmer heilskräftig sei zur Vergebung der Sünden und Vereinigung mit Christo. Aber in der Frage nach der sakramentalen Vermittelung dieser Wirkung schieden sich beide protestantische Kirchen.

Lutherischer Seits wurde die reale Präsenz von Leib und Blut Christi im Abendmahl auf Grund von *Luther*'s Verständniss der Einsetzungsworte von Anfang zwar festgehalten, aber das wie? derselben noch nicht näher bestimmt[1]). Gegenüber den Schwankungen und Abschwächungsversuchen des Philippismus („Variata") hat die *Form. Conc.*[2]) das lutherische Dogma dahin fixirt: Leib und Blut Christi ist im Abendmahl wahrhaft und substantiell in, mit und unter Brod und Wein gegenwärtig vermöge einer einzigartigen wunderbaren unio sacramentalis, welche Wirkung göttlicher Allmacht ist; empfangen wird daher Leib und Blut Christi nicht bloss geistlich durch den Glauben, sondern auch mündlich, aber nicht grobsinnlich, sondern auf übernatürliche und himmlische Weise; dieser sakramentale Genuss findet auch bei den Unglaubigen statt, welche aber Leib und Blut Christi zum Ge-

[1]) *Conf. Aug.* p. 12: De coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini; et improbant secus docentes.

[2]) *Form. Conc.* p. 599 ff. und 757 ff.

richt empfangen, die Glaubigen dagegen als Nahrung zum ewigen Leben.

Hingegen verwarfeu *Zwingli* und *Calvin* gemeinsam die reale Präsenz des Leibes Christi in den Abendmahlselementen und den Genuss desselben seitens der Unglaubigen. Aber während *Zwingli*, von der symbolischen Deutung der Einsetzungsworte ausgehend nur eine uneigentliche Vergegenwärtigung Christi in der glaubigen Vorstellung seines historischen Todes annimmt und daher das Schwergewicht auf die ethische Glaubensbethätigung mit und vor der Gemeinde legt[1]: so findet *Calvin* im Abendmahl[2]) eine über das Symbolische hinausgehende reelle, durch die symbolische Handlung vermittelte, aber nur geistige Verbindung der Seele mit dem ganzen lebendigen Christus, also auch mit seinem, obgleich im Himmel befindlichen, Leibe.

Die reformirten Symbole sind einig in der Verwerfung der katholischen Transsubstantiation und der lutherischen Consubstantiation und des Genusses der Unglaubigen einerseits, in der Anerkennung aber eines realen geistigen Genusses andererseits.

---

[1]) *Zwingli*, *fidei ratio*: Credo quod in sacra Eucharistiae h. e. gratiarum actionis coena verum corpus Christi adsit fidei contemplatione: h. e., quod ii, qui gratias agunt Domino pro beneficio nobis collato, agnoscunt illum veram carnem assumpsisse, vere in illa passum esse, et sic omnem rem per Christum gestam illis fidei contemplatione velut praesentem fieri.

[2]) *Instit.* IV, 17, 1: Signa sunt panis et vinum, quae invisibile alimentum, quod percipimus ex carne et sanguine Christi, nobis repraesentant. 10: Neque enim aliter quadraret analogia signi, nisi alimentum suum animae in Christo reperirent, quod fieri non potest, nisi nobiscum Christus vere in unum coalescat nosque reficiat carnis suae esu et sanguinis potu. Etsi autem incredibile videtur, in tanta locorum distantia penetrare ad nos Christi carnem, ut nobis sit in cibum, concipiat fides, Spiritum vere unire, quae locis disjuncta sunt. Et sane rem illic signatam offert et exhibet omnibus qui ad spirituale illud epulum accumbunt, quamquam a fidelibus solis cum fructu percipitur.

§ 240.

Das heilige Abendmahl (Resultat).

Die volle und reine Idee des heiligen Abendmahls ist nur zu gewinnen durch Rückgang auf die neutestamentliche und altkirchliche Anschauung von demselben, worin auch von selbst schon der Weg zur konfessionellen Union in diesem Lehrstück enthalten ist.

Das heilige Abendmahl ist das Sakrament der Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christo und mit seinem Leibe, der christlichen Gemeinde, sofern es diejenige Cultushandlung der Gemeinde ist, in welcher sie mittelst des symbolischen Genusses der den Tod Christi versinnbildlichenden Elemente ihre Hingabe an seinen, im ethischen Selbstopfer sich bethätigenden, versöhnenden und gemeinschaftstiftenden Geist immer aufs neue vollzieht.

Das Abendmahl umfasst also wesentlich die beiden Seiten: das Opfer und die göttliche Gnadenmittheilung, und ist eben dadurch das Centrum des christlichen Cultus, dass es das subjektive und objektive Moment des christlichen Heilsprocesses in der Einheit des symbolisch-mystischen Aktes zusammenschliessend zur koncentrirten Anschauung und Verwirklichung bringt. Es ist Opferakt der Gemeinde, sofern es Bethätigung ihres lebendigen Glaubens an den Opfertod Christi ist, und zwar nicht bloss als ethisch-socialer Bekenntnissakt *(Zwingli)*, sondern zunächst als der religiöse Glaubens- und Liebesakt der dankbaren Hingabe Aller an die in Christo geoffenbarte heilende und heiligende Gnade Gottes: Diess die Wahrheit der altkirchlichen Theorie *(Augustin)*, welche aber im katholischen Messopfer zu einem heidnischen Zerrbild entstellt worden ist. Eben dieser unter der Symbolik der äusseren Handlung vollzogene Glaubensakt der Selbsthingabe an die Liebe Christi ist dann zugleich das Mittel der realen Belebung und Stärkung des christlichen Geistes in den einzelnen Glaubigen zu ihrer persönlichen Heilsgewissheit und wechselseitigen Liebesverbundenheit: — Diess die vom Protestantismus betonte Seite des Gnadenmittels.

Die Elemente sind nur die für die Handlung bedeutsamen Symbole; und zwar entspricht ihre doppelte Symbolik den beiden Momenten der Handlung: das Opfer repräsentiren sie als Symbole des geopferten Leibes und Blutes Christi, das Gnadenmittel aber als Objekte der geniessenden Aneignung.

Die Wirkung des Abendmahls ist nur bedingt vom Glauben als praktischer Aneignung der Gnade Gottes in Christo. Ein Genuss der Unglaubigen findet in keinem Sinne statt. Das Gericht des unwürdigen Genusses besteht nur in der (ethisch vermittelten) abstumpfenden und verstockenden Wirkung der andachtslosen oder heuchlerischen Sakramentsfeier.

§ 241.

Die kirchliche Schlüsselgewalt nach neutestamentlicher Lehre.

Die christliche Gemeinde war sich von Anfang in Kraft des ihr gewordenen Christusgeistes des Rechtes bewusst, notorische Sünder in ihrer Mitte durch geistige Disciplin zu strafen, reuigen Sündern aber im Namen Gottes Vergebung anzukündigen [1]).

Paulus folgert aus dem Begriff der Gemeinde als einer Gemeinschaft der (prinzipiell) Heiligen ihre Pflicht, nicht bloss des unreinen Weltwesens sich zu entschlagen, sondern auch schlechte Elemente aus ihrer Mitte auszuschliessen [2]).

In den Pastoral-Briefen, besonders in dem spätesten I Timoth., erscheint die Kirchenzucht schon als organisirte Jurisdiktion in der Hand des Bischofs [3]); die Sündenvergebung mittelst bischöflicher Handauflegung.

Hingegen bei Johannes ist es noch die Gesammtgemeinde, die sich im Besitz der Vollmacht zur Sündenvergebung kraft des in ihr wohnenden heiligen Geistes weiss; auch übt sie dieselbe

[1]) Mtth. 18, 15ff. 16, 19. Acf. 5, 1—11. 8, 20—24. 20, 28.

[2]) II Cor. 6, 14ff. I Cor. 5.

[3]) I Tim. 5, 19—22. II Tim. 2, 24f. Tit. 1, 9. 13. 2, 15. 3, 10f.

nur moralisch durch Fürbitte für die reuigen Sünder und durch Abbruch der Lebensgemeinschaft mit den Abtrünnigen [1]).

§ 242.

Katholische Lehre von der Schlüsselgewalt.

Die dogmatische Lehre von der kirchlichen Schlüsselgewalt wurde erst in der Scholastik des spätern Mittelalters auf Grund der kirchlichen Busspraxis, wie sie sich aus der Kirchenzucht der ersten Jahrhunderte entwickelt hatte, ausgebildet und zu Trient festgesetzt. Die Scholastiker unterscheiden am Busssakrament das Materiale, bestehend in den drei Akten contritio, confessio und satisfactio, und das Formale, bestehend in der absolutio.

Die Beichte, ursprünglich nur für grobe Sünden und öffentlich vor der Gemeinde abgelegt, wurde später zum regelmässigen Sündenbekenntniss vor dem Priester allein und in dieser Form als „Ohrenbeichte" seit *Innocenz* III zur allgemeinen kirchlichen Pflicht.

Die Satisfaktion, ursprünglich als Zeichen des Bussernstes und Bedingung der Wiederaufnahme von Gefallenen gefordert, wurde unter dem doppelten Gesichtspunkt betrachtet: als pädagogisches Zuchtmittel in der Hand der Kirche und als sühnende Genugthuung für die göttliche Gerechtigkeit zur Abwendung ihrer ewigen Strafen. Indem die mittelalterlich-germanische Ansicht von der Vertauschbarkeit und Uebertragbarkeit der Strafen überhaupt auch auf diese kirchlichen Strafen übertragen wurde, entstand die Praxis des Ablasses für Geldbussen, welcher die Theorie durch die Lehre vom überflüssigen Gnadenschatz der Kirche *(Alexander von Hales, Thomas)* sich gefällig erwies. Die Beschränkung der Ablassgültigkeit auf das Forum der Kirche hat die Praxis ignorirt, *Thomas* auch dogmatisch verneint. Die Heilskraft des Ablasses auch für die Verstorbenen wurde aus der Kraft der kirchlichen Fürbitte abgeleitet.

---

[1]) Joh. 20, 22 ff. I Joh. 5, 16. II Joh. 10 f.

Die Absolution, deren unbeschränktes Recht die Kirche gegen häretische Anfechtungen (Montanisten, Novatianer und Donatisten) stets ebensosehr wie das der Exkommunikation behauptet und geübt hat, wurde bis in's Mittelalter herab überwiegend als ein dem göttlichen Urtheil nicht präjudicirender und mit demselben nicht immer harmonirender deklaratorischer Akt der Kirche angesehen, seit *Thomas* aber galt sie für einen effektiven richterlichen Akt der Kirche. Diese Bedeutung der Absolution ist nebst dem Recht des Priesters zu richterlicher Strafverhängung (Satisfaktionen) und Straferlassung (Indulgenzen) zu Trient sanktionirt worden[1]).

§ 243.

Protestantische Lehre von der Schlüsselgewalt.

Die protestantische Opposition gegen die katholische Lehre von der Schlüsselgewalt betraf theils die Frage nach dem Träger derselben theils die Bedeutung und Form ihrer Vollziehung.

Träger der Schlüsselgewalt ist nicht ein kraft göttlichen Rechtes und übernatürlicher Begabung über der Gemeinde stehender Priesterstand, sondern zunächst und unmittelbar die ganze Kirche[2]), welche aber den ordnungsmässig berufenen Diener des Worts mit der Vollziehung der kirchlichen Heilszudienung, nehmlich der Predigt des Worts, Verwaltung der Sakramente und der Schlüsselgewalt beauftragt[3]).

[1]) *Trid. Sess.* XIV: Quamvis absolutio sacerdotis alieni beneficii sit dispensatio, tamen non est solum nudum ministerium vel annunciandi evangelium vel declarandi remissa esse peccata, sed ad instar actus judicialis, quo ab ipso velut judice sententia pronuntiatur . .

[2]) *Art. Smalc.* p. 345: Necesse est fateri, quod claves non ad personam unius certi hominis (non tantum certis personis 353), sed ad ecclesiam pertineant. Tribuit igitur principaliter claves ecclesiae et immediate.

[3]) *Conf. Aug.* art. XIV: de ordine ecclesiastico docent, quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare nisi rite vocatus.

Die **Bedeutung** der letztern ist **nicht** die eines **richterlichen Aktes**, da das Richten nur dem allwissenden Gott zusteht[1]), sondern ist die **Verkündigung** des göttlichen Willens als vergebender Gnade für den Glaubigen[2]), als Gericht für den unbussfertigen Sünder. Dem entsprechend wird protestantischer Seits auch verworfen: 1) die **Ohrenbeichte** als unevangelischer Gewissenszwang[3]), an deren Stelle die freiwillige Beichte tritt, sei es als öffentliche und gemeinsame (reformirt), oder auch noch als private (lutherisch); 2) die **Satisfaktionen** und **Indulgenzen**[4]) als antichristlicher Werkdienst; 3) die weltlichen Strafwirkungen des grossen **Bannes** als unevangelische Vermischung von potestas ecclesiastica et civilis[5]).

In der positiven Auffassung der **Absolution** gehen die beiden protestantischen Confessionen mehr formal als material insofern auseinander, als die **reformirte** Kirche deren deklaratorischen und hypothetischen Charakter voranstellt[6]), die **lutherische** dagegen die effektive und kollative Wirkung, doch unter Voraussetzung des Glaubens, betont[7]).

---

[1]) *Art. Smalc.* p. 331: Non penes nos est, sed **solius** Dei est **judicare**, quae, quanta et quotuplicia sint peccata. *Apol.* p. 181: Ministerium absolutionis beneficium est seu gratia, **non est judicium seu lex**.

[2]) *Conf. Aug.* p. 27: Docentur homines, ut absolutionem plurimi faciant, quia sit **vox Dei et mandato Dei pronuntietur**.

[3]) *Conf. Aug.* art. XI: De confessione docent, quod absolutio privata in ecclesiis retinenda sit, quamquam in confessione non sit necessaria omnium delictorum enumeratio. Est enim impossibilis. Cf. ib. p. 27 et *Apol.* p. 181 et *Art. Smalc.* p. 331.

[4]) Cf. *Art. Smalc.* p. 310.

[5]) Cf. *Conf. Aug.* de potestate ecclesiastica p. 37 ff. *Art. Smalc.* 333 f.

[6]) *Conf. Helv.* II. c. 14: Exercent claves, cum **suadent** fidem et poenitentiam. Sic remittunt peccata. Rite itaque et **efficaciter** ministri absolvunt, dum evangelium et in hoc remissionem peccatorum ad singulos peculiariter pertinere **testantur**.

[7]) *Hollaz:* Ministri ecclesiae habent potestatem remittendi peccata, non principalem et independentem, sed ministerialem et delegatam, qua

§ 244.

Die kirchliche Schlüsselgewalt (Resultat).

Der Protestantismus hat auf allen Punkten seiner Opposition gegen die katholische Praxis und Theorie der kirchlichen Schlüsselgewalt die evangelische Wahrheit unbedingt auf seiner Seite.

Die Ausübung der Schlüsselgewalt besteht in der konkreten Geltendmachung und individuellen Applikation der im Wort als Evangelium und Gesetz liegenden Heils- und Heiligungskräfte mittelst der geordneten kirchlichen Seelsorge und Kirchenzucht. Recht und Pflicht derselben steht unmittelbar der Gemeinde zu, als deren ordnungsmässiges Organ der hiezu berufene minister verbi vorzugsweise, aber nicht schlechthin ausschliesslich thätig ist.

Die Kirchenzucht ist eine regimentliche Thätigkeit der kirchlichen Gemeinschaft gegenüber ihren Mitgliedern nur in social-ethischer, nicht in religiöser Hinsicht. Die angemessenste Form der Kirchenzucht ist die rein durch's Wort der Vermahnung geschehende, pastorale und wechselseitige brüderliche Seelsorge.

Wie die Predigt des Worts sich als die kirchliche Fortsetzung vorzugsweise des prophetischen Werks Christi und die Sakramentsverwaltung als die des hohepriesterlichen betrachten lässt, so ist die kirchliche Uebung der Schlüsselgewalt im beschriebenen evangelischen Sinn die fortgesetzte Bethätigung des königlichen Amtes Christi in der Kirche und durch ihre Vermittelung in der Welt (§ 219). So ist die Kirche das fortwährende menschliche Mittel zur allseitigen Verwirklichung des göttlichen Heilszwecks, des Kommens des Reiches Gottes auf Erden.

---

peccatoribus contritis et poenitentibus non tantum significative et declarative, sed etiam effective et realiter omnia peccata sine ulla poenae et culpae reservatione remittunt. Aber doch auch: Deus est judex omniscius, sacerdotes sunt ministri et nuntii.

Dritter Abschnitt.

Vom Heilszweck.

§ 245.

Der Heilszweck unter der Form der Zeit und der Ewigkeit.

Der göttliche Heilszweck ist die allgemeine Verwirklichung der Gottmenschheit durch Einbildung des heiligen Geistes in die ganze menschliche Gattung zur vollkommenen Darstellung des Reiches Gottes, in welchem Gott ist Alles in Allen.

Diess gottmenschliche Heilsleben ist, sofern in der Welt sich verwirklichend, ein zeitlich bedingtes, relatives, werdendes; sofern aber der überweltliche Weltzweck, ein ewiges, vollkommenes, seiendes. Nach seiner zeitlichen Seite fällt es in die Erscheinung als Prozess der Heilsaneignung, einschliesslich der Heilsauswirkung; nach seiner ewigen Seite stellt es sich der Glaubensanschauung dar als das Ideal der Hoffnung, des vollendeten Heilszustandes oder ewigen Lebens.

Sonach ist der Heilszweck darzustelleh unter der doppelten Form: als zeitliche Realisirung oder Heilsaneignung und als ewiges Ideal oder Heilsvollendung. Die einseitige Reflexion auf letzteres würde das Heil noch als unwirkliches erscheinen lassen, somit das christliche Bewusstsein gegenwärtigen Heilsbesitzes auf die Stufe der alttestamentlichen Heilserwartung herabdrücken. Die einseitige Reflexion aber auf die zeitliche Heilsverwirklichung würde das relative Nochnichtsein des Heils in naturalistischem Optimismus und Quietismus übersehen. Das christliche Heilsbewusstsein fordert also beidem gegenüber: einerseits das ewige Heilsideal als regulative Norm zur Beurtheilung jeder zeitlichen Gegenwart und als treibendes Motiv der fortschreitenden Vervollkommnung alles empirischen Christenlebens ebenso rein festzuhalten, wie andererseits im zeitlichen Heilsprozess den

Weg zum absoluten Ideal und das Wirken des heiligen Geistes zu seiner stetigen Verwirklichung aufzuzeigen.

Erstes Hauptstück.

Die Heilsaneignung.

§ 246.

Alttestamentliche Heilslehre.

Im alten Testament ist das Heil, d. h. der Antheil an den auf dem Bundesverhältniss mit Gott beruhenden Segnungen, geknüpft an die Bedingung der Gerechtigkeit d. h. des richtigen, dem Bundesvolk geziemenden Verhaltens zu Gott und Menschen oder der Frömmigkeit und Rechtschaffenheit. Als Frömmigkeit ist die Gerechtigkeit näher die glaubige Anerkennung der Offenbarung Jahves als des einzig wahren Gottes Israels, das feste Vertrauen auf seine Zusagen und Verheissungen und der folgsame Gehorsam gegen die Ordnungen seines heiligen Willens. Als Rechtschaffenheit ist die Gerechtigkeit die Angemessenheit des äusseren Wandels an Recht und Sitte in Israel, worin positiv statutarische und rein sittliche Pflichten zumal umfasst und prinzipiell nicht unterschieden werden, wenn auch die Propheten der bloss äusserlichen Legalität gegenüber die innere Frömmigkeit und moralische Rechtschaffenheit des Herzens und Lebens stets betonten.

Diese Gerechtigkeit setzt zwar die Gnade Gottes in der Offenbarung an Israel (§ 169) als ihren allgemeinen Möglichkeitsgrund voraus, gleichwohl gilt ihre Wirklichkeit im Einzelnen nach alttestamentlicher Anschauung durchaus als eigene Leistung des Menschen, auf Grund deren er von Gott nicht bloss als gerecht anerkannt (gerechtfertigt) zu werden, sondern auch den verdienten Lohn äusseren Glückes zu empfangen, ansprechen kann [1])

---

[1]) Ezech. 18. Lev. 26. Ps. 73, 13. 26, 1ff. 18, 21ff. Hiob 31.

Aber die Sünde als Störung des richtigen Verhältnisses zu Gott durch thatsächliche Uebertretung seiner Gebote, macht die Wiederherstellung durch die vergebende Gnade Gottes nothwendig.

Als Mittel zur Erlangung der göttlichen Sündenvergebung galten im Volksbewusstsein wesentlich die Opfer, welche als Darbringung werthvoller Gaben objektiv wirksame Motive zur Sühnung des göttlichen Zornes und Gewinnung der göttlichen Huld zu sein schienen. Die Propheten haben dagegen auf innere Busse und thatsächliche Umkehr als die wahren Mittel zur Vergebung Gottes gedrungen und die Opfer als äusseres opus operatum für werthlosen Scheindienst erklärt [1]).

Der nachexilische Levitismus endlich hat zwischen diesen beiden Standpunkten einen Compromiss herzustellen versucht durch die gesetzliche Fixirung und Begrenzung der Nothwendigkeit und Gültigkeit der Sühn- und Schuldopfer, hat aber damit gerade zur Verdrängung der reineren prophetischen Heilslehre durch einen statutarischen Ceremoniendienst und zu äusserlichster Gesetzesgerechtigkeit des Pharisäismus geführt, womit auch die Häufung der äusseren Sühnemittel in asketischen Uebungen (Fasten, Beten und Almosen) zusammenhieng [2]).

§ 247.

Die Heilspredigt Jesu.

Jesus macht das Heil abhängig von der Bedingung der Sinnesänderung und des Glaubens. Die Sinnesänderung ist Abwendung des Herzens vom natürlichen Leben des Sünden- und Weltdienstes in Reue über die Vergangenheit oder in schmerzlicher Sehnsucht nach wahrer Befriedigung; der Glaube demüthige und vertrauensvolle Hinwendung zu der von Jesu dargebotenen heilbringenden Gnade Gottes, was in der freudigen Aufnahme seines Wortes und im Anschluss an seine Person und Jüngerschaft zur

---

1) Hos. 6, 6. Amos 5, 21ff. Micha 6, 6ff. Jes. 1, 11ff. besonders Jerem. 7, 21ff. Ps. 50, 8ff. 51, 18f.

2) Tob. 12, 8f. vgl. Mtth. 6.

Erscheinung kommt und sich in der willigen und treuen Hingabe des Menschen und alles seines Eigenthums an die Zwecke des Reiches Gottes zu bewähren hat[1]).

Das von Jesu verkündigte und den Glaubigen zugesicherte Heil besteht in der Enthebung aus dem natürlichen Zustand des Unheils durch Vergebung der Sünden und in der Gewissheit des Antheils an allen Segnungen des Himmelreiches, wie es in der Gegenwart schon als höchstes inneres Gut in der Erquickung und Sättigung der Seelen durch den Kindesgeist Jesu sich zu erfahren giebt, in seiner künftigen äusseren Erscheinung aber mit dem Besitz des Erdreiches auch die entsprechende äussere Belohnung aller Arbeit und Vergeltung aller Opfer bringen wird[2]).

§ 248.

Der Heilsglaube der Urgemeinde.

Nach dem Sinn des Urchristenthums empfängt man zwar durch die Bekehrung, d. h. durch die bussfertige Annahme des Glaubens an die Messianität Jesu, und durch die Taufe, als das Thatbekenntniss dieses Glaubens, den heiligen Geist als das messianische Pfand der Vergebung der früheren Sünden und der Hoffnung auf das zukünftige Erbe.

Aber da das Heil doch wesentlich noch erst als zukünftig bevorstehende Errettung im messianischen Gericht und Erquickung in der messianischen Reichsherstellung gilt[3]), so genügt für seine wirkliche Erlangung der (überwiegend theoretisch verstandene) Messiasglaube noch nicht, sondern er bedarf der Ergänzung durch die Werke[4]), in welchen die Zuversicht der messianischen Hoffnung sich zu bewähren hat in treuem Gehorsam nicht bloss

---

1) Mtth. 5, 3ff. 6, 33. 11, 28ff. 8, 5ff. 13, 44ff. Luc. 9, 23ff. 57ff. 14, 26f.

2) Mtth. 5, 5. 12. 10, 39ff. 16, 27. 19, 28f. 20, 1—16. 25, 21. 34f.

3) Act. 3, 19ff.

4) Jac. 2, 14—26. Apoc. 2 und 3 (die Sendschreiben an die Gemeinden).

gegen das Bekenntniss Christi sondern auch ebensosehr gegen das theokratische Gesetz Israels als die feststehende Lebensform auch für die messianische Reichsgemeinde.

§ 249.

Die paulinische Heilslehre.

Durch Paulus ist das prinzipiell Neue der christlichen Heilsidee erstmals zum dogmatischen Ausdruck gekommen, indem er das Heil als die ausschliessliche Wirkung der in Christo geoffenbarten Gnade Gottes und dem entsprechend auch den Glauben als die ausschliessliche Bedingung seiner menschlichen Aneignung erkannte[1].

Der Glaube ist nach Paulus der Herzensakt der vertrauensvollen und gehorsamen Annahme der in Christo, speciell in seinem Sühnetod und Auferstehung, gegebenen Gnadenoffenbarung Gottes als der neuen und allbestimmenden Norm des religiösen Bewusstseins[2], ein Vorgang des Gemüths, in welchem sich unter der theoretischen Form der Anerkennung jener geschichtlichen Heilsmittel wesentlich die praktische Verinnerlichung des in ihnen repräsentirten Heilsprinzips selber zum eigenen Sterben des Fleisches und Neuwerden im Geist oder zur mystischen Christusgemeinschaft vollzieht[3].

Das durch den Glauben an den Gottessohn Christus angeeignete Heil ist die Gotteskindschaft des Glaubigen selber[4], wie sie das richtige, von Gott gewollte religiöse Verhältniss und sittliche Verhalten des Menschen zumal in sich schliesst. Sofern dieser neue Zustand eine Wirkung der gläubig angeeigneten Gnade Gottes ist, bezeichnet Paulus die Versetzung in denselben durch

[1]) Röm. 3, 23f. mit 27f. Gal. 2, 26 und 21. 3, 2ff. 11. 5, 6. Phil. 3, 7ff.

[2]) Röm. 4, 24f. 10, 9f. 3. 16. II Cor. 10, 5.

[3]) Gal. 2, 19f. 6, 14. II Cor. 5, 14ff. 13, 5. Röm. 6, 3—11. 8, 9. Phil. 1, 21. 3, 9.

[4]) Gal. 3, 26.

die objektiven göttlichen Akte der Rechtfertigung und Kindschaftsannahme.

Die Rechtfertigung (δικαίωσις) bezeichnet die negative Seite der Versetzung in den Gnadenstand oder die Lossprechung von der Sündenschuld (Sündenvergebung), die Kindschaftsannahme (υἱοθεσία) die positive Seite derselben oder die Zusprechung der väterlichen Huld Gottes und des Kindesrechts auf das Erbe der Verheissung [1]). Dass aber der so objektiv von Gott aus begründete Gnadenstand doch in concreto eben nichts anderes als die reelle Lebensbestimmtheit des Menschen selbst ist, das drückt die, von der Kindschaftsannahme sonach nur formal unterschiedene, Mittheilung des Kindschaftsgeistes aus, welcher die Verinnerlichung der göttlichen Gnade im Menschen zur Kraft seines eigenen neuen Lebens aus Gott ist, und als solche zur subjektiven Erfahrung kommt in der Gewissheit des Friedens mit Gott, in der Freiheit vom Gesetz und in dem Trieb und der Kraft der Bruderliebe [2]).

Das hierdurch im Glaubigen begründete neue religiös-sittliche Lebensprinzip des heiligen Sohnesgeistes hat sich zu entfalten im Verlauf des Glaubenslebens als Prozess der Heiligung, welche in fortwährender Bethätigung des Glaubens nach seiner negativen und positiven Seite (Mitsterben und Mitleben mit Christo) die Sündhaftigkeit des Fleisches stetig bekämpft und den ganzen Menschen, auch nach seinem Leib, zum willigen Organ des heiligen Geistes im Dienste Gottes und seines Reiches erneuert [3]). Diese sittliche Arbeit ist, wie Frucht des Geistes und Bethätigung des Glaubens, so auch wieder Bedingung und Mittel seiner Erhaltung und Vollendung im definitiven Heilsbesitz [4]).

[1]) Röm. 4, 5. 3, 24. 10, 3. II Cor. 5, 19ff. Gal. 2, 16. 3, 8. 29. 4, 5. 7.

[2]) Gal. 4, 6f. 3, 14. 5, 6. Röm. 8, 2. 15ff. 5, 1—5. 10, 4. 7, 6. 13, 10. II Cor. 3, 17. 5, 14. 17.

[3]) Röm. 6. 8, 4—14. 12, 1f. Gal. 2, 19. 5, 13—25. I Cor. 6, 11—20. 10, 31. Phil. 2, 12. 3, 12ff.

[4]) Gal. 6, 7ff. Röm. 8, 13. 6, 23. I Cor. 9, 24—27. 10, 12. II Cor. 4, 16ff. 5, 10.

§ 250.

Heilslehre des Hebräerbriefes.

Im Hebräerbrief ist der Glaube die auf das versöhnende Priesterthum Christi sich stützende und in Geduld und Gehorsam sich bewährende hoffnungsvolle Richtung des Gemüths auf die himmlische Welt der vollkommenen Gottesgemeinschaft[1]), welche Christus durch sein vollendendes Versöhnungsopfer (§ 194) den Seinigen erschlossen hat, und deren Heilskräfte der Glaubige schon in der Gegenwart zu erfahren bekommt[2]): negativ als Erlösung oder Reinigung des Gewissens vom befleckenden Schuldgefühl[3]), positiv als Weihung und Vollendung oder volle Versetzung in die erschlossene Gemeinschaft Gottes und der vollkommenen Geisterwelt[4]), also Begründung eines Gnadenstandes, welcher, als geistliche Erfüllung alles früheren Priesterthums, sich im sittlichen Gottesdienst des thätigen und leidenden Gehorsams in der Nachfolge Christi praktisch zu bewähren hat[5]).

§ 251.

Heilslehre des späteren Paulinismus und des Johannes.

Während die judenchristliche Richtung des Jakobusbriefes gegen die missverstandene paulinische Glaubenslehre vom Standpunkt einer populären Moral polemisirte, trat im späteren Paulinismus der Gegensatz von Glauben und Werken mehr und mehr zurück, theils indem die altpaulinischen Formeln im Sinn einer allgemeinen praktisch-kirchlichen Frömmigkeit abgeschwächt wurden — im Unionspaulinismus des I Petribriefes und der Pastoralbriefe, theils indem durch die Fortbildung der paulinischen Theologie in der Richtung auf Johannes hin der alte Gegensatz

[1]) Hebr. 11, 1. 6, 18f. 10, 35ff.
[2]) 6, 4f. 10, 19. 3, 14. 12, 22.
[3]) Hebr. 9, 14f. 10, 22.
[4]) Hebr. 10, 10. 14. 19. 29. 12, 22ff. 28.
[5]) Hebr. 13, 12—16. 18. 21. 12, 1—14. 6, 1—12. 3, 1. 12f. 4, 11.

überwunden wurde in der höheren Einheit kirchlicher Gnosis und Liebe (Colosser- und Epheserbrief).

Der johanneische Glaube ist die auf dem inneren Zuge des Vaters zum Sohne beruhende[1]) Erkenntniss des in Jesu geoffenbarten Gottessohnes als des Lichtes und Lebens der Welt[2]) und die Vereinigung mit ihm und dem Vater in der Liebe, die ein Abbild ist der Liebeseinheit Christi mit dem Vater[3]). Als dieses von oben oder aus dem Geist geborene neue Leben ist der Glaube ansichselbst schon das gegenwärtige Heil, der Besitz des ewigen Lebens, der Sieg über Tod, Teufel und Welt[4]).

Aber er muss sich als das, was er ansich von Anfang ist, auch fortwährend praktisch bewähren durch das Halten der Gebote Christi, die in dem einen der Bruderliebe sich zusammenfassen, und durch das Bleiben bei dem Bekenntniss Christi; der gottlosen Welt gegenüber aber bewährt sich die Liebe Gottes in Entsagung und Ueberwindung[5]).

§ 252.

Katholische Heilslehre.

Die katholische Heilslehre ist in der Scholastik ausgebildet, im *Tridentinum* fixirt und von *Bellarmin* mit polemischer Verschärfung gegenüber dem Protestantismus entwickelt worden.

Nach ihr ist der Glaube an sich (fides informis) das theoretische Fürwahrhalten der göttlichen Offenbarung auf Grund der kirchlichen Autorität[6]), sei es mit bestimmter Erkenntniss des Einzelnen oder nur des Allgemeinen (fides explicita, implicita).

---

[1]) Joh. 6, 44f. 65.

[2]) Joh. 17, 3. 6, 69. I Joh. 2, 13. 4, 16.

[3]) Joh. 14, 23. 16, 27. 17, 21—26. I Joh. 4, 16—19.

[4]) Joh. 1, 12f. 3, 3—6. 5, 24. 11, 25f. 17, 3. 16, 33. I Joh. 2, 13. 4, 4. 5, 4.

[5]) Joh. 13, 34f. 14, 15—24. 15, 7—17. I Joh. 2, 3—17. 22ff. 3, 3—18. 4, 7-21. 5, 1—4. 18ff.

[6]) *Bellarmin*, de justif. I, 4: Objectum fidei justificantis catholici tam late patere volunt, quam late patet verbum Dei (*Cat. Rom.:* quod

Als solcher ist aber der Glaube nicht die einzige Bedingung der Rechtfertigung, sondern nur der Anfang der Vorbereitung zu ihr[1]), welcher seine Ergänzung finden muss in mehrfachen spontanen Willensakten, insbesondere in (anfangender) Liebe und (wenigstens innerer) Busse. Erst mit dieser Belebung (als fides formata) bewirkt er, und zwar mit gewisser verdienstlicher Kraft[2]), die Rechtfertigung.

Die Rechtfertigung besteht in übernatürlicher Gerechtmachung oder Heiligung durch Eingiessung der göttlichen Gnade oder Mittheilung des Verdienstes Christi zu einem inhärirenden Zustand der reellen Gerechtigkeit[3]); auf Grund dessen ist dann der Mensch im Stande, seine weitere (wachsende) Rechtfertigung und das ewige Leben durch seine guten Werke zu ver-

a Deo traditum esse sanctissimae matris ecclesiae auctoritas comprobavit). Haeretici fidem in voluntate collocant, cum fiduciam esse definiunt: Catholici fidem in intellectu sedem habere docent. Per assensum eam definimus.

[1]) *Trid. Sess.* VI, c. 8: Per fidem ideo justificari dicimur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, sine qua impossibile est placere Deo. *Can.* 9: Si quis dixerit, sola fide impium justificari, ita ut intelligat, nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse, eum suae voluntatis motu praeparari atque disponi, anathema sit.

[2]) *Bellarmin* de justif. I, 17: Per fidem nos placere Deo et impetrare atque aliquo modo mereri justificationem. Doch *Trid. Sess.* VI. c. 8: Gratis justificari dicimur, quia nihil eorum, quae justificationem praecedunt, sive fides sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur.

[3]) *Trid. Sess.* VI, c. 7: Justificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae, unde homo ex injusto fit justus. Per Spiritum S. caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, (Rom. 5, 5) atque ipsis inhaeret. Unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Christum, cui inseritur: fidem, spem et caritatem.

dienen[1]), seine Sünden durch die von der Kirche im Busssakrament vorgeschriebenen Satisfaktionen zu sühnen, und nicht bloss die göttlichen Gebote vollkommen zu erfüllen, sondern auch durch überschüssige Erfüllung der „evangelischen Vollkommenheitsrathschläge“ noch ausserordentliche Verdienste zu eigenem und fremdem Besten zu erwerben.

§ 253.

Protestantische Lehre von der Rechtfertigung.

Der Protestantismus hat dem katholischen Pelagianismus die paulinische Cardinallehre von der Rechtfertigung allein aus Gottes Gnade und durch den Glauben des Menschen[2]) entgegen gestellt, beides, das solâ gratiâ und sola fide, die zwei unzertrennlichen Seiten desselben Gedankens.

Näher ist nach protestantischer Lehre die Bedingung des Heilsempfanges die Bekehrung (conversio, poenitentia) d. h. die von der Gnade selbst gewirkte Abkehr des Menschen von der Sünde (Busse) und Hinkehr zu Christo (Glaube)[3]). Die Busse (contritio, mortificatio) ist das die Sündenlust ertödtende Schmerzgefühl des göttlichen Zornes über die Sünde. Im lutherischen Begriff der Busse überwiegt das religiöse Moment der Gewissensangst über das doch auch nicht fehlende sittliche des Sünden-

[1]) Ib. 32: Si quis dixerit, justificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Christi meritum fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam atque etiam gloriae augmentum, anath. sit.

[2]) *Art. Smalc.* p. 304: Certum est et manifestum, solam fidem nos justificare. Et in hoc articulo sita sunt et consistunt omnia, quae contra papam, diabolum et universum mundum in vita nostra docemus, testamur et agimus.

[3]) *Conf. Aug.* p. 12: Constat autem poenitentia proprie his duabus partibus: Altera est contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato; altera est fides, quae concipitur ex evangelio seu absolutione et credit propter Christum remitti peccata et consolatur conscientiam et ex terroribus liberat. Deinde sequi debent bona opera, quae sunt fructus poenitentiae.

schmerzes[1]), wesshalb die Busse dem Glauben hier vorausgeht; bei den Reformirten dagegen ist die Busse überwiegend die sittliche Abkehr von der Sünde und Erneuerung des Lebens und als solche Folge des Glaubens[2]). Der Glaube ist nicht bloss historisches Fürwahrhalten der göttlichen Offenbarung, sondern wesentlich der Gemüthsakt des vertrauensvollen Aneignens der Gnade Gottes in Christo[3]), nicht ein verdienstliches Werk oder eigene Tugend des Menschen, sondern das vom heiligen Geist gewirkte Ergreifen des Verdienstes Christi.

---

[1]) *Apol.* p. 165: Dicimus contritionem esse veros terrores conscientiae, quae Deum sentit irasci peccato, et dolet se peccasse. p. 169: Mortificatio significat veros terrores, quales sunt morientium, quos sustinere natura non posset, nisi erigeretur fide. Ita hic exspoliationem corporis peccatorum vocat (Paulus Col. 2, 11), quam nos dicimus usitate contritionem, quia in illis doloribus concupiscentia naturalis expurgatur.

[2]) *Calv. inst.* III, 3, 5: Sic poenitentia definiri poterit: esse veram ad Deum vitae nostrae conversionem, a sincero serioque Dei timore profectam, quae carnis nostrae veterisque hominis mortificatione et spiritus vivificatione constet. 3: Sed quod vivificationem accipiunt pro laetitia, quam recipit animus ex perturbatione et metu sedatus, non assentior, quum potius sancte pieque vivendi studium significet, quod oritur ex renascentia. 9: Uno ergo verbo poenitentiam interpretor regenerationem, cujus non alius est scopus, nisi ut imago Dei in nobis reformetur . . 1: Quibus videtur fidem potius praecedere poenitentia, quam ab ipsa manare vel proferri, tanquam fructus ab arbore, nunquam vis ejus fuit cognita et nimio levi argumento ad id sentiendum moventur.

[3]) *Apol.* p. 68: Illa fides, quae justificat, non est tantum notitia historiae, sed est assentiri promissioni Dei, velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccati et justificationis. 125: Fides est non tantum notitia in intellectu sed etiam fiducia in voluntate. *Cat. Heidelb.* 21: Fides est non tantum notitia, sed etiam certa fiducia, a Sp. S. in corde meo accensa, qua in Deo acquiesco, certo statuens, non solum aliis, sed mihi quoque remissionem peccatorum et vitam aeternam donatam esse gratis ex Dei misericordia propter Christi meritum.

Die Folge des Glaubens ist unmittelbar die Rechtfertigung (justificatio) d. h.: die göttliche Gerechterklärung des Glaubigen oder Lossprechung von der Sündenschuld und Aufnahme in die Kindschaft Gottes trotz seiner eigenen Sünde auf Grund der Zurechnung der Gerechtigkeit (des Verdienstes) Christi[1]. Nicht zu scheiden, aber zu unterscheiden von der Rechtfertigung ist die Wiedergeburt (regeneratio) durch Mittheilung des heiligen Geistes, welcher die göttliche Gnade dem Glaubigen insinuirt und dadurch die unio mystica und den Anfang der renovatio wirkt[2]. Die Gewissheit des Gnadenstandes beruht nach

[1]) *Apol.* p. 125: Justificare hoc loco (Rom. 5, 1) forensi consuetudine significat reum absolvere et pronuntiare justum, sed propter alienam justitiam, videl. Christi, quae communicatur nobis per fidem. *Form. Conc.* 687: Ad justificationem tantum haec requiruntur: gratia Dei, meritum Christi et fides, qua ratione nobis Christi justitia imputatur, unde remissionem peccatorum, reconciliationem cum Deo, adoptionem in filios Dei et haereditatem vitae aeternae consequimur. *Calv. inst.* III, 11, 2: Nos justificationem simpliciter interpretamur acceptionem, qua nos Deus in gratiam receptos pro justis habet. Eamque in peccatorum remissione ac justitiae Christi imputatione positam esse dicimus. *Conf. Helv.* II. c. 15: Justificare significat peccata remittere, a culpa et poena absolvere, in gratiam recipere et justum pronuntiare.

[2]) *Calv. inst.* III, 11, 6: Quoscunque in gratiam recipit Deus, simul spiritu adoptionis donat, cujus virtute eos reformat ad suam imaginem. Atqui Scriptura utrumque conjungens distincte tamen enumerat (Beispiel: Licht und Wärme verschieden aber untrennbar verbunden). 10: Conjunctio illa capitis et membrorum, habitatio Christi in cordibus nostris, mystica denique unio a nobis in summo gradu statuitur: ut Christus noster factus donorum, quibus praeditus est, nos faciat consortes. Non ergo extra nos eum procul speculamur, ut nobis imputetur ejus justitia, sed quia ipsum induimus et insiti sumus in ejus corpus, unum denique nos secum efficere dignatus est: ideo justitiae societatem nobis cum eo esse gloriamur. 11: Atqui memoria tenendum est, non separari justificandi gratiam a regeneratione, licet res sint distinctae. cf. *Form. Conc.*

übereinstimmender Lehre beider protestantischen Kirchen zuerst und wesentlich auf dem inneren Zeugniss des heiligen Geistes im Glaubensbewusstsein, zu welchem unterstützend hinzutritt das äussere Zeugniss der Früchte der Wiedergeburt [1]).

§ 254.

Protestantische Lehre von der Heiligung.

Indem der in der Wiedergeburt empfangene heilige Geist das Werk der Erneuerung und Heiligung (renovatio, sanctificatio) im Menschen beginnt, wird dieser in Stand gesetzt, durch die empfangenen göttlichen Kräfte mit der Gnade selbstständig mitzuwirken in den guten Werken [2]).

---

p. 690: Qui per fidem in Christum justificati sunt, in hac vita primum quidem imputatam fidei justitiam, deinde vero etiam inchoatam justitiam novae obedientiae seu bonorum operum habent. Sed haec duo non inter se permiscenda aut simul in articulum de justificatione fidei coram Deo ingerenda sunt. *Apol.* p. 85.: Quum audito evangelio et remissione peccatorum fide erigimur, concipimus Spiritum S., ut jam recte de Deo sentire possimus et timere Deum et credere ei.

[1]) Duplex est Sp. Si testimomium, quod in nobis operatur, internum et externum. Internum, quando interius suo testimonio nos confirmat, quod simus in gratia Dei, ex quo pax et tranquillitas conscientiae oritur; externum est, quando sequantur fructus hujus interni testimonii, quales sunt ardens oratio, amor verbi, studium pietatis, patientia in cruce etc. (*Gerhard*).

[2]) *Conf. Aug.* p. 18: Tantum fide apprehenditur remissio peccatorum ac gratia. Et quia per fidem accipitur Spiritus S., jam corda renovantur et induunt novos affectus, ut parere bona opera possint. *Form. Conc.* 674: Quam primum Spiritus S. per verbum et sacramenta opus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoavit, revera tunc per virtutem Spiritus Si cooperari possumus ac debemus. Hoc vero ipsum, quod cooperamur, non ex nostris carnalibus et naturalibus viribus est, sed ex novis illis viribus et donis, quae Spiritus S. in conversione in nobis inchoavit.

Der sittliche Zustand des Wiedergeborenen als solchen ist der der freiwilligen, durch kein Gesetz erzwungenen Erfüllung des göttlichen Willens; insofern steht er nicht mehr unter dem Gesetz und sind seine Werke nicht Gesetzeswerke sondern spontane Geistesfrüchte[1]. Sofern aber die Erneuerung nie vollendet ist, geht der Kampf des Geistes mit dem Fleisch immer fort und steht also auch der Wiedergeborne nach seinem alten Menschen noch unter der Zucht des Gesetzes. Wegen dieser Unvollkommenheit des neuen Lebens kann es nie der Grund der Rechtfertigung sein[2].

Die Früchte der Heiligung sind die guten Werke. Sie bestehen nicht in besondern kirchlich gebotenen oder empfohlenen Leistungen, sondern in Erfüllung des allgemein sittlichen göttlichen Willens. Sie sind gut und gottgefällig, insofern als sie aus dem Glauben oder heiligen Geist stammen, aber vermöge des verunreinigenden Einflusses des Fleisches sind auch sie immer unvollkommen und sowenig verdienstlich vor Gott, dass sie vielmehr selber der rechtfertigenden Gnade bedürfen. Nöthig sind die guten Werke, zwar nicht zur Erlangung oder Bewahrung der Seligkeit, wohl aber (objektiv) als die von Gott gewollte Bethätigung des Glaubens und (subjektiv) als Zeugnisse des wahren Glaubens und Zeichen der ewigen Seligkeit[3].

---

[1]) *Form. Conc.* p. 596: Credentes in Christum, quatenus renati sunt, absque coactione, libero et spontaneo spiritu talem obedientiam praestant, qualem alias nullae quantumvis severissimae legis comminationes extorquere possent.

[2]) Ib. 690: Cum inchoata illa justitia seu renovatio in nobis propter carnem in hac vita imperfecta sit et impura, ejus justitiae ratione persona coram Dei judicio consistere non potest.

[3]) *Apol.* p. 95: Sunt enim facienda opera propter mandatum Dei, item ad exercendam fidem, item propter confessionem et gratiarum actionem. Propter has causas necessario debent bona opera fieri, quae quanquam fiunt in carne nondum prorsus renovata, quae retardat motus Spiritus Sancti et adspergit aliquid de sua immunditie: tamen propter fidem sunt opera sancta, divina. *Form. Conc.*

Die auch bei den Wiedergeborenen infolge der Nachwirkung des Fleisches nie ganz fehlenden Sünden sind partielle Verleugnung des Glaubens, müssen daher und können aber auch durch erneute Busse und Glauben ohne Satisfactionsleistungen wieder aufgehoben werden [1]).

Ueber die Möglichkeit des Verlustes des Gnadenstandes gehen beide Confessionen infolge der Prädestinationslehre auseinander. Die Gewissheit des definitiven Heils ist beiderseits eine relative, aber aus verschiedenen Gründen.

§ 255.

Lutherische Lehre von der Heilsordnung.

Die späteren lutherischen Dogmatiker haben die verschiedenen Momente des Heilsprozesses als besondere Akte der gratia Spiritus S. applicatrix systematisirt und in einer seit *Hollaz* stehend gewordenen Ordnung (ordo salutis) aufgezählt, wobei übrigens die Einreihung der Rechtfertigung in die Reihe der immanenten Gnadenwirkungen, welchen sie als transscendenter forensischer Akt doch wesentlich disparat ist, naturgemäss immer unklar und schwankend blieb. Abgesehen von ihr, sind die einzelnen Momente des ordo salutis folgende fünf:

1) Die Berufung (vocatio), als indirekte durch die natür-

---

p. 701: Est fides quiddam vivum, efficax, potens, ita ut fieri non possit, quin semper bona operetur. P. 708. Bona opera in credentibus indicia sunt aeternae salutis.

[1]) *Conf. Aug.* p. 13: Damnant anabaptistas, qui negant semel justificatos posse amittere Spiritum S.; item qui contendunt, quibusdam tantam perfectionem in hac vita contingere, ut peccare non possint. Rejiciuntur et isti, qui non docent remissionem peccatorem per fidem contingere, sed jubent nos mereri gratiam per satisfactiones nostras. *Form. Conc.* p. 675: Cum baptizati contra conscientiam aliquid patrarint atque Spiritum S. in se ipsis contristarint et amiserint, non opus est quidem ut rebaptizentur, necesse est autem, ut rursus convertantur.

liche Offenbarung, als direkte und eigentliche nur durch die Predigt des Evangeliums vermittelt, ist eine universelle, an die ganze Menschheit gelangende, auch den Heidenvölkern irgendeinmal zu Theil geworden. Sie ist jetzt immer gebunden an das Mittel des äussern Worts (mediata, ordinaria), nur bei Propheten und Aposteln geschah sie auch auf unmittelbare Weise (extraordinaria). Sie ist ansich immer ernstlich und wirksam, aber — abgesehen von der Unwillkürlichkeit ihrer ersten vorbereitenden Wirkungen — nicht unwiderstehlich, die Erfolglosigkeit also menschlich verschuldet (gegen Calvinisten).

2) Die Erleuchtung (illuminatio) ist die vom heiligen Geist durchs Wort gewirkte Erkenntniss von der göttlichen Wahrheit nach Seiten der Gesetzes und des Evangeliums. Im Kampf der Orthodoxie mit dem Pietismus kam die Unterscheidung auf zwischen der unvollkommenen, auf den Intellekt beschränkten, und der vollkommenen, auch den Willen bestimmenden Erleuchtung.

3) Bekehrung und Wiedergeburt (conversio et regeneratio) gewöhnlich promiscue gebraucht für diejenige Wirkung des heiligen Geistes, wodurch die wahre Busse und der wahre, rechtfertigende Glaube erzeugt und damit der Mensch aus dem Stand der Sünde in den der Gnade versetzt wird. Die Bekehrung ist einerseits das (trans.) Wirken der Gnade, andererseits das eigene (intrans.) Thun des Menschen [1]), dessen Wille anfangs, der gratia praeveniens gegenüber, sich passiv verhält, dann aber durch die gratia operans aus einem unfreien und widerstrebenden in einen freien und wollenden umgewandelt wird [2]), um mit der

[1]) Conversio intransitiva est terminus et effectus conversionis transitivae estque ipsa poenitentia, qua peccator per vires a gratia convertente collatas et passive receptas se ipsum convertere dicitur. Quamobrem peccator, poenitentiam agendo, se convertit viribus non nativis sed dativis *(Holl.)*.

[2]) Initium et tota operatio conversionis in solidum et ex asse adscribenda est soli Spiritui S., qui in homine audiente verbum non est otiosus sed movet et impellit voluntatem, ut sub ipso conversionis initio ea quasi fluctuet et pendeat et cum carne luctare incipiat, tam

gratia cooperans zuletzt in freier Selbstthätigkeit zum Guten mitzuwirken. So beruht die Bekehrung in ihrem Gesammtverlauf auf dem Uebergehen der Causalität der Gnade in die Freiheit des Menschen.

4) Die unio mystica ist die mit Wiedergeburt und Rechtfertigung unzertrennlich und unmittelbar verknüpfte (der letztern bald nach- bald auch vorausgesetzte) Einigung Gottes und des Menschen zur wesentlichen gegenseitigen Immanenz (mutua immanentia, vera, realis, intrinseca et arctissima conjunctio substantiae hominis cum substantia sanctissimae trinitatis), nicht bloss moralische Verbindung oder dynamische Einwirkung, sondern substantielle Einwohnung und Durchdringung (περιχώρησις), analog sowohl der allgemein menschlichen Gotteinheit (Act. 17, 28) als auch der besondersten des Gottmenschen Christus, aber verschieden von jener durch die besondere Innigkeit der Gnadengegenwart und von dieser durch den Wesensunterschied in der Einheit und durch die Lösbarkeit der Einigung.

5) Die Erneuerung oder Heiligung (renovatio, sanctificatio) ist die fortgehende Wirkung der gratia cooperans im Wiedergeborenen und Gerechtfertigten zur reellen Umwandlung desselben aus dem alten fleischlichen in den neuen geistlichen Menschen; ihr nie vollkommen zu erreichendes Ziel ist die Herstellung des göttlichen Ebenbilds, ihre Norm der im Dekalog befasste Wille Gottes, ihre Früchte die guten Werke, zu welchen auch die christlichen Tugenden gerechnet werden.

---

diu donec ex repugnante fiat consentiens h. e. ex serva fiat liberata, ex nolente volens, ut jam velle adjaceat homini et condelectetur legi Dei, non coactus aut invitus, sed κατὰ τὸ ἑκούσιον (*Hutter.*). Hominis conversio est solius gratiae divinae operantis actio et perficitur per eandem infinitam potentiam, per quam Deus ex nihilo aliquid creat et ex mortuis resuscitat, et quidem fit mediante verbo, quod vim illam supernaturalem et divinam inditam habet et in conversione hominis exerit (*Quenst.*).

§ 256.

Häretische und neuere Theorieen.

Die altprotestantische **Mystik** (*A. Osiander*, *Weigel*), in deren Fusstapfen später auch der **Pietismus** gieng, hat gegen die kirchliche Lehre von der Rechtfertigung durch Zurechnung der fremden Gerechtigkeit Christi als gegen eine frostige und unwahre Vorstellungsweise protestirt und (mit Berufung auf *Luther*'s persönliche Denkweise) den Heilsgrund in dem „**Christus in uns**“ oder in dem Glauben, sofern er die Aneignung der „**wesentlichen** Gerechtigkeit Christi“ ist, gefunden.

Nicht bloss die Form, sondern auch den Inhalt der kirchlichen Rechtfertigungslehre liess der **Socinianismus**, in dessen Fusstapfen später der **Rationalismus** gieng, fallen, indem er, mit Ablehnung jedes objektiven Heilsgrundes, den Glauben als die subjektive gute Gesinnung (Gehorsam gegen göttliche Gebote, Tugendstreben, Ueberzeugungstreue) zum Grund des göttlichen Wohlgefallens machte. Doch hat von hier aus schon *Kant* dem kirchlichen Dogma sich insofern wieder genähert, als er nicht blosse Besserung sondern Wiedergeburt der Gesinnung forderte, auf Grund welcher dann der Herzenskündiger die prinzipiell gute Gesinnung an der Stelle der wirklichen, ansich nie vollkommenen, Gerechtigkeit gelten lasse.

Dem rationalistischen Pelagianismus gegenüber hat die neuere **Spekulation** wieder das objektive Moment des Heilsprozesses betont und den Glauben verstanden als Hingabe des Subjekts an den in der Gemeinde gegenwärtigen göttlichen (gottmenschlichen) Geist zur persönlichen Belebung durch denselben, womit die Sünde und Unseligkeit des natürlichen Lebens überwunden sei. In wesentlich demselben Sinn, nur mit engerem Anschluss an die kirchliche Lehrweise, hat auch *Schleiermacher* den Heilsprozess gefasst als Aufgenommenwerden in die Lebensgemeinschaft Christi, was als veränderte Lebensform die Bekehrung, als verändertes Verhältniss zu Gott die Rechtfertigung sei.

In der Gegenwart ringen die beiden gleichberechtigten Ten-

denzen: die auf die Objektivität der göttlichen Heilsbegründung und die auf die Subjektivität der ethischen Heilsverwirklichung gerichtete, in verschiedenen Nüancen nach innerem Ausgleich.

§ 257.

Kritisches Resultat.

Während die katholische Heilslehre den Menschen in falsche Abhängigkeit von der Kirche und falsche Freiheit gegenüber Gott stellt, enthält die protestantische Rechtfertigungslehre die evangelische Cardinalwahrheit, dass das christliche Heil, wie ausschliesslich in Gottes Gnade begründet, so ausschliesslich durch des Menschen Glauben zum persönlichen Besitz angeeignet wird.

Aber diese Wahrheit ist in der geschichtlich bedingten Form des kirchlichen Rechtfertigungsdogmas insofern noch nicht zum widerspruchslosen und adäquaten Ausdruck gekommen, als bei der dogmatischen Fixirung der heilsamen Gnade in Person und Werk Christi die Aneignung dieses Glaubensobjekts an das glaubende Subjekt nur in der äusserlichen Weise einer Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, also ideeller Uebertragung fremden Verdienstes an den nicht wirklich gerechten Menschen vorgestellt werden konnte; eine Vorstellungsweise, welche sowohl religiös unbefriedigend als logisch und moralisch anstössig ist.

Indem aber der Rationalismus diesen Anstoss, den er mit Recht zwar an der Form des Dogmas nimmt, dadurch heben will, dass er das Heil mehr oder weniger direkt durch die eigene Selbstthätigkeit des Menschen bewirkt werden lässt, hebt er damit die christliche Heilsidee selbst auf und nähert sich theils dem jüdischen Pharisäismus, theils dem heidnischen Naturalismus.

Indem die *Ritschl*'sche Theologie die Rechtfertigung auf der „Zugehörigkeit zur Gemeinde“ beruhen lässt, verwechselt sie die geschichtliche Heilsvermittelung mit der göttlichen Heilsbegründung und gefährdet durch katholisirenden Rückgang auf den Standpunkt der theokratischen Gesetzesreligion die evange-

lische Heilsgewissheit und Gewissensfreiheit der christlichen Persönlichkeit.

§ 258.

Die Heilsaneignung (Wiedergeburt und Bekehrung).

Die Heilsaneignung geschieht durch die Sinnesänderung (μετάνοια), welche als Gottes Werk im Menschen die Wiedergeburt, als menschliche Selbstthätigkeit die Bekehrung ist.

Mit Recht wird in der Kirchenlehre (S. 243 n. 1) die Sinnesänderung dargestellt als ein Wirken Gottes im Menschen und zugleich Thun des Menschen in Kraft Gottes. Nach erster Hinsicht oder als Wiedergeburt betrachtet, besteht sie darin, dass die göttliche Gnade sich im Herzen des Menschen als erleuchtende und belebende Macht in dem Grade zu erfahren gibt, dass dadurch der gottebenbildliche Geisteskeim des Menschen (§ 153) aus seiner natürlichen Gebundenheit (§ 165) befreit und zur kraftvollen Lebendigkeit des göttlich-menschlichen oder heiligen Geistes erhoben, der Mensch also zur neuen Kreatur nach Christi Urbild umgewandelt wird (II Cor. 5, 17. 3, 18. Gal. 4, 19. 2, 20. 3, 27. Joh. 3, 6.).

Vermittelt wird diese Wirkung der Gnade durch die Gesammtheit der ordentlichen Mittel der äusseren und inneren Berufung, also sowohl durch alle die in der Weltordnung und Heilsordnung liegenden Mittel der erziehenden Gnade (natürliche Ausrüstung, Lebensführungen, sociale Erziehung und kirchliche Gnadenmittel), als auch durch alle die in der religiös-sittlichen Lebensentwicklung des Einzelnen vorausgegangenen inneren Regungen der zuvorkommenden Gnade, wodurch der individuelle Geist für die bekehrende Wirkung der gratia operans oder für den Empfang des heiligen Geistes zum persönlichen Lebensprinzip befähigt wird (Joh. 6, 44 f. Röm. 10, 14 f.).

Nach ihrer psychologischen Erscheinung vollzieht sich die Wiedergeburt in dem menschlichen Akte der Bekehrung oder

der Abkehr vom natürlichen Zustand des Zwiespalts mit Gott und Hinkehr zur Gemeinschaft mit Gott d. h. in Busse und Glauben.

Die Busse ist nicht bloss Reue über einzelne Sünden, sondern das demüthige Leidtragen über die Sünde als einen Zustand gottwidrigen Unheils überhaupt und das thatkräftige Sichlossagen von ihr im muthigen Vertrauen auf die vergebende und neumachende Gnade, welches aber auch den herzlichen Vorsatz künftiger Besserung und möglichster Gutmachung des Vergangenen in sich schliesst.

Der Glaube hat zu seinem Objekt die Offenbarung der Gnade Gottes und Gotteskindschaft des Menschen, wie sie im Wort und Geist Christi durch Vermittelung der christlichen Gemeinde unter mannigfachen Formen den Einzelnen zur Aneignung sich darbietet. In der Aufnahme dieser Gottesoffenbarung ins eigene Herz zur beherrschenden Macht des Denkens, Fühlens und Wollens besteht der wahre, lebendige und seligmachende Glaube, im Unterschied sowohl von theoretischem Fürwahrhalten äusserer Historien wie von spontanen sittlichen Leistungen. — Von untergeordneter Bedeutung ist die von der jeweiligen intellektuellen Weltanschauung bedingte dogmatische Form, unter welcher sich der wesentlich praktische Herzensakt des Glaubens vollzieht.

§ 259.

Der Heilsbesitz (Gnadenstand).

Indem der Glaube die Gnade sich aneignet, weiss er sich in den Stand der Gnade oder in den habituellen Besitz des Heils versetzt d. h. er weiss sich gerechtfertigt. Die Rechtfertigung ist die im Bewusstsein des Glaubigen vorgehende Wandlung seines Verhältnisses zu Gott aus Zwiespalt in Frieden mit ihm, welche durch die Gnade gewirkte Wandlung unter der Form des transscendenten Urtheils Gottes dogmatisch vorgestellt wird. Sie hat ihren Grund weder in bloss objektiven Heilsthatsachen („meritum Christi") noch in bloss subjektivem Verhalten (Glauben als gute Gesinnung), sondern in der Glaubensaneignung der objek-

tiven Heilswahrheit zum subjektiven Heilsleben. Nach ihrer negativen Seite (entsprechend der Busse) ist sie Enthebung aus dem Zustand der Sünde und des Gesetzes oder Sündenvergebung, nach der positiven Seite (entsprechend dem Glauben) ist sie Versetzung in den Zustand der Gnade und des Geistes oder Kindschaftsannahme und unio mystica.

Die Sündenvergebung ist nicht bloss Erlass der Strafen der einzelnen Sünden, sondern Aufhebung des Bewusstseins der Schuld und Strafwürdigkeit vor Gott. Sie wird weder durch menschliche Leistung verdient, noch aber auch dem Sünder als solchem zu Theil, sondern dem Wiedergeborenen, der in Busse und Glauben die erziehende Gnade als die die Sünde richtende und den neuen Menschen erzeugende Macht ansich erfährt. Mit der Sündenvergebung verlieren auch alle zeitlichen Uebel ihren Strafcharakter (cf § 167).

Die Kindschaftsannahme (υἱοθεσία) ist die positive Herstellung des richtigen religiösen Verhältnisses, welches im Selbstbewusstsein unmittelbar sich darstellt als Friede und Freude der Liebesgemeinschaft mit Gott und als Freiheit und Freudigkeit zur Ueberwindung der Welt, ihrer Uebel und Sünde, durch und für Gott (Röm. 5, 1 ff. 8, 15. Joh. 14, 27. 16, 22. 33. I Joh. 4, 4. 5, 4. II Cor. 6, 9 f. 12, 9 f. Röm. 6, 11 ff.). — Die objektive göttliche Begründung dieses subjektiven Bewusstseins drücken die Begriffe: „Adoption, Mittheilung des Kindschaftsgeistes, Geburt aus Gott oder aus Geist, Lebenseinheit mit Gott“ unter dem dreifachen Gesichtspunkt eines transscendenten göttlichen Urtheilsaktes, einer transeunten göttlichen Realwirkung und eines immanenten göttlichen Seins aus.

Die unio mystica ist nach der zutreffenden Beschreibung der Kirchenlehre weder blosse moralische Willensübereinstimmung (deistisch) noch auch natürliche Vermischung von Göttlichem und Menschlichem (pantheistisch), sondern eine solche wesentliche Durchdringung beider, bei welcher der Mensch, unbeschadet seiner Endlichkeit und Natürlichkeit, Gottes übernatürliches Geisteswesen als in ihm selber wirklich und wirksam gegenwärtigseiendes Leben

zu erfahren bekommt (Joh. 14, 23. 17, 23. Röm. 8, 9. Gal. 2, 20. I Cor. 6, 17. 19.).

Die Gewissheit des Gnadenstandes beruht nach richtiger protestantischer Lehre (S. 240 n. 1) weder auf Rückschluss aus den guten Werken oder Besserungsfortschritten (rationalistisch) noch auf dem Paroxysmus überschwänglicher Gefühle (methodistisch) noch auf der Zugehörigkeit zur Gemeinde (katholisch), sondern auf dem durch äussere und innere Berufung geschichtlich und psychologisch vermittelten Wirklich- und Wirksamsein des heiligen Geistes im glaubigen Subjekt, welcher sich selbst theils unmittelbar bezeugt im Herzen (testimonium Spiritus Si internum) theils mittelbar in den Früchten des Lebens (Röm. 8, 16. 14. II Cor. 13, 5 f. Joh. 14, 17. 23. I Joh. 4, 13. 12. 3, 24.).

§ 260.

Das Heilsleben der Heiligung.

Aus der prinzipiellen Sinneserneuerung oder Wiedergeburt folgt als ihre nothwendige Consequenz die fortgehende und konkrete Lebenserneuerung oder die Heiligung. Sie ist die freie und freudige Bethätigung des im Glauben angeeigneten kindschaftlichen Geistes oder des geisterfüllten Glaubens in fortgehender Bekämpfung der gottwidrigen Naturbestimmtheit und Umwandlung des ganzen natürlichen Personlebens zum willigen Organ und zur immer reineren Erscheinung des gottmenschlichen Geistesprinzips.

Die einzelnen Akte dieser Bethätigung des christlichen Geistes im thätigen und leidenden Gehorsam gegen den göttlichen Willen sind die guten Werke. Sie sind gottgefällig nicht als einzelne äussere Leistungen, sondern sofern sie den heiligen Geist oder den Glauben zu ihrer Wurzel und die allgemeinsittliche Zweckerfüllung des Reiches Gottes zu ihrem Endziel haben. Immer unvollkommen nach dem Wollen wie nach dem Vollbringen, sind sie durchaus verdienstlos vor Gott, dennoch verdienstlich für die Welt und förderlich für den Thäter selbst, sofern sie, wie alle sittliche Arbeit

Frucht und Samen zugleich, Mittel sind zur Erhaltung, Stärkung und Mehrung der sittlichen Kraft.

Die Sünden der Wiedergeborenen sind als Nachwirkungen der nie völlig überwundenen natürlichen Sündhaftigkeit zwar Hemmungen, also partielle Aufhebungen des Heilsprozesses, die aber durch täglich erneute Busse und Glauben um so leichter wieder zu überwinden sind, je rascher und energischer das prinzipiell feststehende Kindschaftsbewusstsein gegen sie reagirt.

Die Hoffnung des Bestehens im Gnadenstand bis zum Ende ist zwar in keinem Moment des Zeitlebens absolut sicher, wächst aber mit der zunehmenden Stetigkeit und Kräftigkeit der Heiligung an Sicherheit immer mehr bis zur höchsten an Gewissheit grenzenden Zuversichtlichkeit.

Zweites Hauptstück.

Die Heilsvollendung.

§ 261.

Alttestamentliche und jüdische Eschatologie.

Die Zukunftshoffnung der alttestamentlichen Prophetie gieng nur auf die vollendete Herrlichkeit der israelitischen Theokratie unter wesentlich irdischen, doch theilweise schon in's Uebernatürliche erhobenen Verhältnissen (vgl. § 188). Der Zustand der Verstorbenen wurde nur als religiös bedeutungs- und werthloses Schattendasein im Scheol, analog dem griechischen Hades vorgestellt.

Im nachexilischen Judenthum dagegen entwickelte sich aus der individuelleren Auffassung des Bundesverhältnisses und aus dem

Postulat der Vergeltung im Messiasreich einerseits, aus den mitwirkenden und formgebenden Einflüssen des persischen Auferstehungsglaubens andererseits der Glaube an die mit dem Anbruch der messianischen Heilszeit verbundene Auferstehung der verstorbenen Frommen. Während dieser Glaube durch die Pharisäer zu einem volksthümlichen Element der Messiashoffnung wurde, blieben die Sadducäer bei der althebräischen Vorstellung vom Scheol stehen und die Essäer nahmen die ihrem Spiritualismus entsprechende alexandrinische Lehre von der leiblosen Unsterblichkeit der Seelen in höherem Dasein an.

In Folge dieser entwickelten Eschatologie trat dann auch in die Vorstellung des Scheol die Unterscheidung sittlicher Vergeltungszustände: für die Gerechten im Paradies oder Schooss Abrahams, für die Gottlosen in der Gehenna (Hölle).

§ 262.

Jesus und die Urgemeinde.

Jesus hat im Wesentlichen die eschatologischen Vorstellungen seiner Umgebung sowohl über den Zustand nach dem Tod als namentlich über den Vollendungszustand des Messiasreiches getheilt. Er erwartete in Bälde seine wunderbare Wiederkunft in den Wolken des Himmels zur Vollziehung des messianischen Gerichts und zur Aufrichtung des sichtbaren Messiasreiches auf dem Boden einer himmlisch verklärten Erde (Mischung irdischer und himmlischer Daseinsformen wie in dem prophetischen Bild des Deuterojesaias).

Demgemäss lebte auch die ganze urchristliche Gemeinde in der Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi und des Anbruchs seines sichtbaren Herrlichkeitsreiches auf Erden. Dabei unterschied jedoch nach dem Vorgang der jüdischen Apokalyptik (z. B. *Henoch*) die Apokalypse Johannis und wahrscheinlich auch Paulus zwischen dem mit Parusie und erster Auferstehung beginnenden Erdenreich Christi von beschränkter Dauer

(Apokalypse: 1000 Jahre[1]), daher „Chiliasmus“) und dem darauf folgenden definitiven Weltabschluss, welcher durch zweite, allgemeine Auferstehung und Weltgericht mit Vernichtung des satanischen Reiches die ewige Vollendung des Gottesreiches einleiten werde, welche übrigens die Apokalypse ebenfalls noch nach Analogie der israelitischen Theokratie (Herabkommen des himmlischen Jerusalems) darstellt[2]).

§ 263.

Die paulinische Eschatologie.

In der paulinischen Eschatologie kreuzen sich zweierlei wesentlich verschiedenartige Strömungen: Einerseits die in der Gemeinde überlieferte, specifisch judenchristliche Erwartung der Wunderkatastrophen: Parusie, irdische Herrschaft Christi, erste und zweite Auferstehung, allgemeines Gericht[3]), unter deren Voraussetzung der Zustand der Seelen zwischen Tod und Auferstehung als ein schlafartiger Zwischenzustand erscheint; andererseits die aus der specifisch paulinischen Lehre vom Christusgeist resultirende Erwartung eines im diesseitigen Heilsleben schon vorbereiteten und daher unmittelbar nach dem Tod aus jenem sich entwickelnden Verklärungszustandes der einzelnen Christen in der Gemeinschaft mit Christus und in der Erscheinung eines dem seinigen ähnlichen himmlischen Lichtleibes[4]). Letztere Vorstellungsweise tritt erst in den späteren paulinischen Briefen auf, ohne übrigens mit ersterer vermittelt zu werden.

Das definitive Weltende denkt Paulus eingeleitet durch die unter der irdischen Königsherrschaft Christi sich vollziehende Ueberwindung aller Feinde Gottes — sei es durch ihre Bekehrung

---

[1]) Apoc. 20, 2—7.
[2]) Apol. 21.
[3]) I Cor. 15, 23—26. I Thess. 4, 13—18.
[4]) Röm. 8, 10 f. 17—23. II Cor. 5, 1 ff. Phil. 3, 20 f.

oder auch durch ihre völlige Vernichtung — und zuletzt auch noch des Todes selbst. Darauf erfolgt die Uebergabe des Reiches von Christo an Gott und die Alleinherrschaft Gottes in der ganzen, bis auf die Natur hinaus verklärten und in Freiheit Gott dienenden Kreatur [1]).

§ 264.

Die johanneische Eschatologie.

Die ideale Strömung der paulinischen Eschatologie erhielt ihre Verstärkung von Seiten des Alexandrinismus, unter dessen Einfluss schon der Hebräerbrief die zukünftige messianische Welt des Judenchristenthums mit der oberen, himmlischen oder Idealwelt kombinirt und den Vollendungszustand unmittelbar an den Tod des Einzelnen geknüpft hatte [2]).

Noch weiter aber geht bei Johannes die idealisirende Vergeistigung der traditionellen Eschatologie durch Umbiegung der äusserlichen Vollendungszukunft in die innerliche Vollendung des religiösen Christenlebens der gegenwärtigen Gemeinde. Wie schon das „Wiederkommen" Christi in den Abschiedsreden zwischen künftiger Parusie und gegenwärtigem Kommen im Geist schillert [3]), so ist auch das „ewige Leben" der Glaubigen schon jetzt wirklich geworden in ihrer Liebeseinheit mit Gott und Christo, die über Tod und Gericht hinaus ist, (§ 251) und die auch durch die — übrigens festgehaltene — einstige Auferstehung zum Leben keinen wesentlichen Zuwachs erfährt. Ebenso vollzieht sich auch das Gericht schon im geschichtlichen Gemeindeleben forwährend in dem Scheideprozess zwischen Glauben und Unglauben, Gottes- und Teufelskindschaft, welche Scheidung in der einstigen doppel-

---

[1]) I Cor. 15, 27 f. Röm. 8, 21.
[2]) Hebr. 12, 23. 4, 9 ff. 9, 27.
[3]) Joh. 14. 16.

seitigen Auferstehung nur ihre volle äussere Erscheinung finden wird [1]).

§ 265.

Kirchliche Eschatologie.

In der Vergeistigung der Eschatologie gieng nur *Origenes* in den Spuren des johanneischen Evangeliums weiter. Die übrigen Kirchenväter betonten dem gnostischen Spiritualismus gegenüber um so entschiedener die sinnliche Realität der letzten Dinge, bis auf die pharisäisch-fleischliche Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen. Nur der Chiliasmus als apokalyptische Zukunftshoffnung wurde seit dem 3. Jahrhundert, je mehr seine Idee in der kirchlichen Weltherrschaft sich realisirte, desto entschiedener von der Kirche verworfen, und die Parusie Christi aus naher Zukunft in weite Ferne hinausgerückt.

Die aus der platonischen Lehre von den reinigenden Büssungen der Seelen im Jenseits stammende Vorstellung des „Fegfeuers“ (ignis purgatorius) wurde von Einzelnen frühe adoptirt, seit *Gregor I* aber zu einem mit Messe und Bussdisciplin eng zusammenhängenden Theil des katholischen Kirchenglaubens. Eben wegen dieses Zusammenhangs wurde sie von der protestantischen Kirchenlehre verworfen, welche vielmehr unmittelbar mit dem Tod des Einzelnen die unabänderlichen und endlosen Vergeltungszustände der Seligkeit und Verdammniss eintreten lässt, zwischen welchen es kein Drittes gibt, wenn auch Gradunterschiede beiderseits zugestanden werden.

Sonst weicht die protestantische Eschatologie von der katholischen nicht ab. Verworfen bleibt der Chiliasmus als jüdischer Irrthum; aber Parusie Christi mit allgemeiner Auferstehung, Gericht und Weltverwandlung bleibt als der solenne Abschluss der Zeit zur Ewigkeit feststehen.

---

[1]) Joh. 17, 3. 11, 25 f. 6, 40. 5, 24 ff. 3, 17—21. 36. 16, 8 ff.

§ 266.

Neuere Theorieen.

Im Fortgang der protestantischen Theologie gieng das Interesse der Einen (besonders Mystiker und Theosophen) auf Belebung der abstrakten Monotonie des kirchlichen Jenseits durch Wiederaufnahme theils des biblischen Chiliasmus, theils eines Ersatzes für das Fegfeuer in jenseitiger Bekehrungsfähigkeit oder wachsender Vervollkommnung, auch allgemeiner Wiederbringung Aller (Apokatastasis).

Dagegen gieng das eschatologische Interesse der Rationalisten gerade auf Beseitigung der letzten urchristlichen Ueberreste: Parusie und Auferstehung, und auf Reduktion des ganzen Lehrstücks auf die alexandrinische Grundform der leiblosen Seelenfortdauer.

Die Spekulation fand die wesentliche Idee der Eschatologie in der immanenten Ewigkeit oder Unendlichkeit des religiösen Geistes; wobei die individuelle Seelenfortdauer theils verneint wurde, wie in *Schleiermacher*'s „Reden“ und bei der *Hegel*'schen Linken, theils behauptet, wie von *Kant*, *Fichte*, *Schelling*, der *Hegel*'schen Rechten aus philosophischen Gründen und von *Schleiermacher* in der „Glaubenslehre“ auf Grund des religiösen Postulats der bleibenden Christusgemeinschaft des Glaubigen.

§ 267.

Resultat.

Die religiöse Bedeutung der Eschatologie besteht darin, dass sie die vollkommene Idee des Heils als vollkommenen Idealzustand der Heilsvollendung zum spornenden Strebeziel und tröstenden Hoffnungsgut für den kämpfenden Glauben hinstellt. Da es nun aber dem von der Erfahrung hierin verlassenen Denken nicht gelingt, das Ideal

des vollkommenen Vollendungszustandes in klare Begriffe zu fassen, so kann die Aufgabe der Glaubenslehre bei diesem „prophetischen Lehrstück“ nur darin bestehen, die Anschauungen der religiösen Phantasie in besonnenen Schranken zu halten und den religiös-sittlichen Kern derselben hervorzuheben.

Die Unsterblichkeit der Seele ist ein Postulat des seiner Ueberweltlichkeit bewussten christlichen Glaubens, dessen theoretische Begründung sich dem Bereich unseres Wissens ebenso sehr wie die irdische Zukunft der Menschheit entzieht. Aber der religiöse Werth dieses Glaubens ist um so unanfechtbarer, je mehr sein Schwergewicht ruht in der religiösen Gewissheit des „ewigen Lebens“ als ebenso gegenwärtiger Realität wie zukünftigen Ideals der vollkommenen Gottesgemeinschaft.

Dabei drückt die Theorie von der unmittelbaren Vollendung jeder Seele nach dem Tode das Wahrheitsmoment aus, dass der Einzelne seinen individuellen Lebenszweck unmittelbar in seiner persönlichen Gottesgemeinschaft als Kind Gottes erfülle; wogegen die Theorie von der gemeinsamen Vollendung Aller in der allgemeinen Auferstehung das Wahrheitsmoment betont, dass die individuelle Zweckerfüllung der Einzelnen nur als besonderes Moment im teleologischen Zusammenhang mit der universellen Zweckerfüllung der Menschheit überhaupt zu denken sei.

Die universelle Zweckerfüllung der Menschheit liegt im Reich Gottes als der einheitlichen Verwirklichung des gottmenschlichen Geistes in der mannigfaltig gegliederten Gemeinschaft der Gotteskinder, wie sie in der christlichen Gemeinde immer schon wirklich ist und immer noch wirklicher werden soll. Dabei ist das Verhältniss des Gottesreichs zur Welt nach der positiven Seite seiner innerweltlichen Verwirklichung in der chiliastischen Theorie ausgedrückt, nach der negativen seines überweltlichen Wesens und Ursprungs aber in der kirchlichen Theorie vom überirdischen Jenseits.

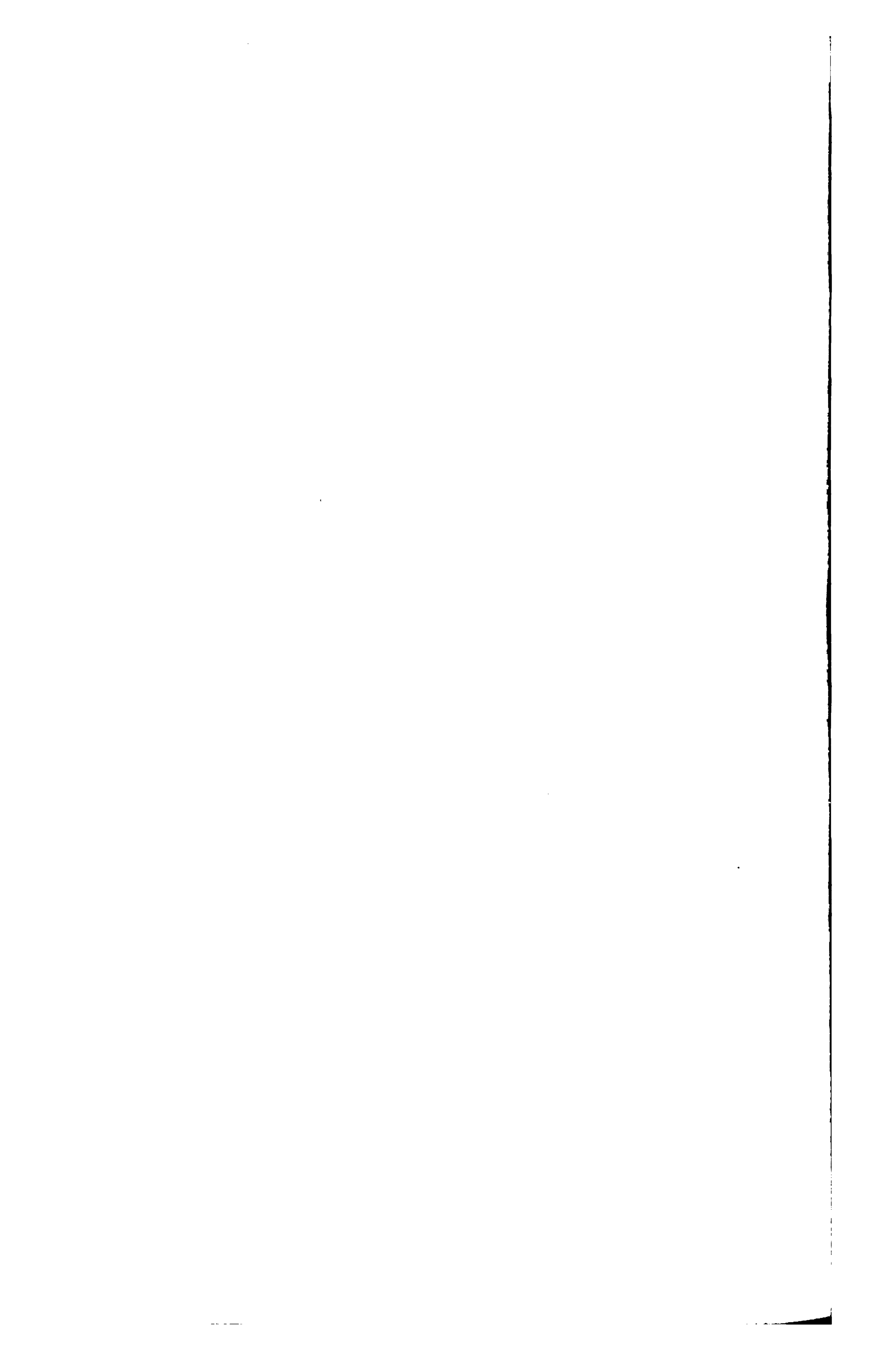
Das göttliche Gericht vollzieht sich theils innerlich an Jedem in seinem Bewusstsein der eigenen Zweckerfüllung in der Zugehörigkeit zum Gottesreich oder der Zweckverfehlung

(dem Verlorensein) in der Geschiedenheit vom Gottesreich; theils äusserlich im Gesammtleben der Gemeinschaft durch den fortwährenden Geschichtsprozess der Ueberwindung alles gottwidrigen Werkes und Wesens durch die siegreiche Macht des göttlichen Geistes als des organisirenden Lebensprinzips des Reiches Gottes.

Diese Idee des Reiches Gottes in ihrem Doppelsinn des Seienden und Seinsollenden bildet, wie den Schlussstein der christlichen Glaubenslehre, so zugleich den Grundstein der christlichen Sittenlehre.

B.

Grundriss der christlichen Sittenlehre.



Einleitung.

§ 1.

Begriff der christlichen Sittenlehre.

Die christliche Sittenlehre (Ethik) ist die systematisch geordnete Darstellung des christlich-sittlichen Lebens, wie es aus dem Wesen des Christenthums auf Grund seiner geschichtlichen Entwicklung innerhalb einer bestimmten Kirche und zu einer bestimmten Zeit abzuleiten ist.

Das Sittliche überhaupt ist die Welt der Freiheit oder der Inbegriff der menschlichen Willensbethätigungen mit ihren inneren Beweggründen und äusseren Formen und Ordnungen.

Das Christlich-Sittliche ist das Sittliche, wie es bestimmt ist durch den christlichen Glauben, oder die Entfaltung des christlichen Geistes in der Heiligung des gesammten socialen und individuellen Lebens.

§ 2.

Grundcharakter der christlichen Sittenlehre.

Das Sittliche ist von jeher unter den zwei Hauptformen dargestellt worden: als Beschreibung eines wirklichen Seins (realistisch) und als Vorschrift eines Seinsollens (idealistisch).

Die einseitig deskriptive Form lässt das Sittlichgute als Naturprozess und -Produkt erscheinen und hebt seine ideale Geltung

als Norm der Wirklichkeit auf: — heidnischer Charakter der Ethik. Die einseitig imperativische Form aber macht das Gute zum abstrakten, dem wirklichen Willen des Menschen fremden, also unfreien und unwirksamen Gesetz: — jüdisch.

Dem christlichen Bewusstsein der Gotteskindschaft oder der versöhnten Gottmenschheit entspricht die Synthese dieser beiden Einseitigkeiten: die Beschreibung des Guten als realer Frucht des dem Menschen als Kind Gottes angeeigneten idealen Geistes oder als Verwirklichung des gottmenschlichen Geistesprinzips in der neuen, ethisirten Menschheit des Reiches Gottes.

§ 3.

Katholische und protestantische Sittenlehre.

Da der Katholicismus das Reich Gottes mit der äusseren Kirche identificirt, so ist seine Sittenlehre wesentlich Darstellung der positiven Gesetze und Sitten der Kirche, in Analogie der jüdisch-theokratischen Sittenlehre. Daher einerseits oberflächliche Legalität und Laxheit in moralischer Beurtheilung bis zur Negation einer absoluten sittlichen Norm (Probabilismus der Jesuiten), andererseits Unfreiheit nicht bloss der Einzelnen, sondern auch der weltlich-sittlichen Gemeinschaften gegenüber der kirchlichen Weltherrschaft; falsche Verweltlichung und falsche Weltbekämpfung neben einander.

Indem der Protestantismus das religiöse Verhältniss im rechtfertigenden Glauben zur unmittelbaren Abhängigkeit von Gott verinnerlicht, vertieft sich ihm auch das sittliche Gesetz zur inneren Norm und Kraft des heiligen Geistes, in dessen Besitz der Christ autonom wird in dem Sinn, dass seine Gebundenheit in Gott zugleich seine Freiheit ist gegenüber der Menschensatzung, die er der Norm des heiligen Geistes gemäss kritisch zu beurtheilen Recht und Pflicht hat. Und indem der Protestantismus das Reich Gottes als die allgemeine Wirkung des heiligen Geistes in der sittlichen Gemeinschaft überhaupt von der sichtbaren Kirche als einer besonderen gesellschaftlichen Institution innerhalb jenes Ganzen unterscheidet, bekommen ihm auch die wesentlichen

Formen des weltlich-sittlichen Gemeinschaftslebens selbständigen sittlichen Werth und autonomes Recht. Die Sittenlehre des Protestantismus ist also die der allgemeinen und reinen Humanität, nicht obgleich, sondern gerade weil sie auf dem specifisch evangelischen Prinzip des rechtfertigenden Glaubens beruht und dessen konkrete praktische Entfaltung darstellt.

§ 4.

Theologische und philosophische Sittenlehre.

Da die christliche Sittenlehre nach protestantischer Grundanschauung mit der idealmenschlichen sich deckt, so ist es nicht richtig, die christliche und die philosophische Sittenlehre zu einander in Gegensatz zu stellen. Auch die letztere hat das Idealmenschliche darzustellen, und kann diess, wenn sie nicht abstrakt formal bleiben will, nur auf dem konkreten Boden unseres geschichtlich gegebenen Gemeinschaftslebens, also auf dem Boden der christlichen Menschheit finden.

Hingegen bilden einen richtigen Gegensatz die philosophische und die theologische Sittenlehre. Aber dieser Gegensatz bezieht sich nicht auf den inhaltlichen Charakter, der vielmehr bei beiden, je richtiger jede verfährt, auf dasselbe hinauskommen muss, sondern auf die Form der Behandlung und theilweise auf die Auswahl der zu behandelnden Gegenstände.

Der Unterschied beider beruht im Allgemeinen darauf, dass die philosophische Sittenlehre aus dem Wesen des Menschen überhaupt das Ideal des Sittlichen abzuleiten sucht, und daher auch alles sittliche Handeln der Menschheit auf den verschiedensten Gebieten gleichmässig umfasst; die theologische dagegen (dem Begriff der Theologie entsprechend) von den positiven sittlichen Daten der christlichen Gemeinde ihren Ausgangspunkt nimmt und in der kirchlichen Einwirkung auf dass sittliche Leben der Gemeinde-Glieder ihren — wenigstens nächsten, wenn auch nicht einzigen — Zielpunkt hat, und daher durch diese praktisch-technische Abzweckung auf die Kirchenthätigkeit sich auch in der Auswahl und Behandlung des Stoffes bestimmen lässt.

§ 5.

Wissenschaftliche Bearbeitung der Sittenlehre.

Die wissenschaftliche Sittenlehre hat aber auch in ihrer theologisch bestimmten Form das Christlich-Sittliche nicht bloss als geschichtlich gegebenen Stoff darzustellen, sondern in systematischer Ordnung d. h. nach dem Zusammenhang des Einzelnen mit dem sittlichen Prinzip des Christenthums und damit zugleich nach seiner massgebenden Bedeutung für die gegenwärtige und künftige Entwicklung des christlich-sittlichen Lebens in der breiten Mannigfaltigkeit der besondern Lebensgebiete.

Sie bedarf hierzu der wissenschaftlichen Erkenntniss sowohl des Christenthums wie der sittlichen Menschennatur. Erstere Erkenntniss schöpft sie aus der christlichen Glaubenslehre, in welcher sie die Grundbegriffe des christlichen Heils und der Heiligung, der Gotteskindschaft und des Gottesreiches nach ihrer prinzipiellen religiösen Bedeutung und Begründung entwickelt vorfindet.

Aber da es sich für die Ethik um die konkrete Anwendung und Durchführung dieser christlichen Prinzipien im mannigfachen sittlichen Menschenleben handelt, so bedarf sie auch der wissenschaftlichen Erkenntniss der sittlichen Menschennatur nach ihrer Anlage und Wirklichkeit. Diese Erkenntniss aber ist durch eine moralphilosophische Prinzipienlehre zu begründen, welche sonach als erster Haupttheil vor der speciellen theologischen Ethik vorauszusetzen ist. Indem diese Prinzipienlehre auf psychologischem Wege zu denselben Prinzipien der Ethik hinleitet, welche auf anderem Wege von der Dogmatik her vorbereitet sind, giebt sie zugleich den Beweis für die wesentliche Uebereinstimmung der christlichen und der reinmenschlichen Sittlichkeit.

§ 6.

Eintheilung.

Der erste, prinzipielle Haupttheil behandelt die Voraussetzung des sittlichen Bewusstseins in der sittlichen An-

lage, seine Entzweiung in Gesetz und Sünde, und seine Einigung im Guten.

Die Eintheilung der den zweiten Haupttheil bildenden speciellen Ethik ergibt sich aus dem Begriff des Reiches Gottes: Sofern es im organisirten christlichen Gemeinschaftsleben als höchstes Gut in stets fortschreitender Verwirklichung begriffen ist, ist seine ethische Darstellung Güterlehre; sofern es in den einzelnen Christen als wirksame und kämpfende Kraft des Guten lebt, wird es dargestellt in der Tugendlehre; sofern es aber die durch die sittliche Arbeit Aller noch immer zu realisirende Aufgabe ist, wird die Ethik zur Pflichtenlehre.

Oder auch: Das Reich Gottes ist darzustellen als sittliches Gemeinschaftsleben: sociale Ethik (mit der Güterlehre zusammenfallend), und als sittliches Einzelleben: individuelle Ethik (mit Tugend- und Pflichtenlehre zusammenfallend). Obgleich die sociale und individuelle Sittlichkeit immer in Wechselwirkung stehen, empfiehlt sich's, die erstere als die immer schon geschichtlich gegebene Voraussetzung der christlichen Heiligung dieser voraus-zustellen.

Erster Haupttheil.
Moralphilosophische Prinzipienlehre.

Erster Abschnitt.
Von der sittlichen Anlage.

§ 7.
Uebersicht.

Die sittliche Anlage ist zu betrachten: 1) nach dem Inhalt des Willens, welcher in der Totalität der in der menschlichen Gattungsnatur angelegten Triebe besteht; 2) nach der Form seiner Bethätigung als Freiheit; und 3) nach den Faktoren seiner konkreten Verwirklichung: Individualität und Gemeinschaft.

§ 8.
Wesen der Triebe.

Der Wille ist das auf Selbsterhaltung und Selbsterweiterung gerichtete positive und negative (begehrende und verabscheuende) Streben der Seele, welches sich in eine Mannigfaltigkeit besonderer Streberichtungen oder Triebe zerlegt.

Die Triebe verhalten sich zum wirklichen Wollen wie die in der Gattungsnatur angelegten allgemeinen und beharrlichen Potenzen oder Spannkräfte zur besonderen, auf bestimmte Objekte gerichteten Selbstthätigkeit der bewussten Seele. Als Naturanlagen der normalen Gattung sind die Triebe sittlich indifferent (vorsittlich); das

Sittliche fällt erst in die bestimmte Bethätigungsweise derselben, beziehungsweise auch in die aus dieser resultirende Abnormität der vererbten individuellen Anlage. Mit den Trieben hängen die Gefühle oder Empfindungen der gehemmten und geförderten Lebenszustände (Unlust und Lust) als unmittelbare Bewusstseinsreflexe zusammen, die Vorstellungen aber mittelbar als die den Trieb auslösenden oder zurückhaltenden Motive.

§ 9.

Arten der Triebe.

Eintheilen lassen sich die Triebe in sinnliche, gesellige und Vernunfttriebe.

1) Die sinnlichen Triebe gehen auf die Selbsterhaltung und Selbstbethätigung des sinnlichen Einzellebens und auf seine Selbsterweiterung in der Fortpflanzung.

2) Die geselligen Triebe gehen theils auf Anschluss des Einzelnen an eine Mehrheit zur gegenseitig fördernden Ergänzung (positiver oder anziehender Geselligkeitstrieb, sympathischer Trieb), theils auf Abschluss der eigenen Gesellschaftsgruppe gegen andere (negativer oder ausschliessender Geselligkeitstrieb, Korporationstrieb), theils endlich auf Selbstbehauptung und -Erweiterung des individuellen Willens innerhalb seines Gesellschaftsganzen und mittelst desselben (Trieb nach Freiheit, Ehre, Besitz und Macht).

3) Die Vernunfttriebe gehen auf die reine Vernunftform der Einheit in dem Mannigfaltigen der besonderen Funktionen, nehmlich auf die Harmonie der Empfindungen (Schönheitstrieb), der Vorstellungen (Wahrheitstrieb), der Handlungen (Rechts- und Sittlichkeitstrieb) und des Lebens insgesammt (Religionstrieb). Sie sind die ursprüngliche Bethätigung der Geistesanlage in Form des natürlichen Instinktes, die Naturbasis der aktuellen Humanität.

§ 10.

Form des Willens: Prozess der Freiheit.

Die Form des Willens ist die Freiheit oder Selbstthätigkeit des Ich. Aber diese ist nur als Anlage angeboren, ihre Aktuali-

sirung im sittlichen Prozess vollzieht sich durch die drei Hauptstufen:

1) Der natürliche Wille ist unmittelbar eins mit dem jeweiligen Inhalt der natürlichen Triebe (Begierde, Affekt, Leidenschaft), also das Ich unfrei, passiv; die Freiheit ist hier nur physische Abwesenheit des Zwangs.

2) Indem das Ich, von dem unmittelbar empfundenen Antrieb des jeweilig erregten Triebes sich unterscheidend, auf die verschiedenen Möglichkeiten seines Willensinhalts reflektirt, kommt der verständige Wille zur formalen Freiheit der bewussten Wahl und selbstthätigen Zwecksetzung nach eigenen d. h. selbsterzeugten und vom momentanen Reiz unabhängigen Motiven.

3) Indem das Ich, von allen besonderen Trieben, wie sie als natürlicher Willensinhalt unmittelbar gegeben sind, sich unterscheidend, aus dem allgemeinen Wesen oder der Vernunftbestimmung des Geistes den Bestimmungsgrund des Handelns entnimmt, kommt der vernünftige Wille zur realen Freiheit formaler und materialer Selbstbestimmung.

§ 11.

Kritik des Indeterminismus.

Die indeterministische Theorie von der Wahlfreiheit als einem durch keine Beweggründe bestimmten, sonach grundlosen und zufälligen Wollen aus abstrakter Unbestimmtheit oder Indifferenz heraus (liberum arbitrium indifferentiae) widerspricht dem logisch-metaphysischen Gesetz des zureichenden Grundes, beruht auf oberflächlicher psychologischer Beobachtung des Hergangs der Willensbestimmung und dient nicht zur Erklärung irgend eines sittlichen Phänomens.

Vielmehr macht sie unerklärlich die Thatsachen einer sittlichen Charakteranlage, einer sittlichen Entwicklung und Charakterbildung, einer wirksamen Beeinflussung des Willens durch Erziehung und Selbstübung, sowie einer Zurechenbarkeit der einzelnen Handlungen an den bestimmten persönlichen Charakter als den bestimmenden Grund aller selbstthätigen Willensaktionen, und mit

all dem vernichtet sie jede Möglichkeit einer verlässlichen Beurtheilung des Menschen aus seinem erkannten Charakter.

Sie steht endlich noch insbesondere in kardinalem Widerspruch mit den Grundanschauungen der christlichen Ethik von der Allgemeinheit der natürlichen Sündhaftigkeit und von der Wiedergeburt und Heiligung durch die erneuernde Kraft der göttlichen Gnade.

§ 12.

Kritik des Prädeterminismus.

Nicht minder einseitig und den sittlichen Thatsachen widersprechend ist aber auch der abstrakte Determinismus oder Prädeterminismus, nach welchem die sittliche Beschaffenheit eines Jeden eine von seiner sittlichen Selbstthätigkeit unabhängige apriori fixirte und konstant unveränderliche wäre.

Die dreierlei Formen dieser Theorie: naturalistischer Fatalismus, supranaturalistischer Prädestinatianismus und transscendentaler Prädeterminismus, sind zwar von ungleichem metaphysischem und religiösem Werth, kommen aber darin überein, dass sie die Grundform des Sittlichen, die Selbstthätigkeit des konkreten Ich, zu einem leeren Schein aufheben, indem sie die Ursächlichkeit der sittlichen Selbstbestimmung aus ihm hinaus in eine fremde, dem wirklichen Ich äusserliche Macht verlegen, sei es in die geistlose Causalität des materiellen Mechanismus, oder in den Allmachtswillen des vorausbestimmenden Gottes, oder auch in eine zwar eigene aber transscendente Selbstbestimmungsthat des intelligiblen Ich selber (*Kant*, *Schelling*, *Schopenhauer*, *J. Müller*).

§ 13.

Der ethische Determinismus.

Der konkrete oder ethische Determinismus vermeidet die entgegengesetzten Einseitigkeiten des Indeterminismus wie des abstrakten oder Prä-Determinismus, indem er die Freiheit versteht als die durch die jeweilige innere Bestimmtheit des Ich determinirte aktuelle Selbstbestimmung desselben, worin es unter den

fortwährend konkurrirenden Einflüssen seiner eigenen Anlage und der Einwirkungen der Aussenwelt jene entwickelt und ausbildet, indem es zugleich diese sich zum persönlichen Eigenthum und zur inhaltlichen Charakterbestimmtheit aneignet und assimilirt, — ein Prozess der fortgesetzten persönlichen Arbeit eines Jeden an sich selber und Aller an Jedem.

Theologisch ausgedrückt: Die sittliche Freiheit verwirklicht sich auf Grund der mannigfachen zusammenwirkenden Potenzen der göttlichen Gnade, wie sie sich als schöpferische in der Naturanlage des Individuums, als regierende in der Gestaltung der äusseren Lebensumstände, als erlösende in dem erziehenden Geist der christlichen Gemeinschaft, und als heiligende im persönlichen Besitz des heiligen Geistes als autonomen sittlichen Lebensprinzips entwickelt. Dieser so mannigfach entwickelten Gnadenwirksamkeit steht die subjektive Freiheit nirgends als koordinirter Faktor gegenüber, sondern sie ist überall nur die Form der psychologischen Vermittlung für jene; die reale Freiheit der Gotteskinder aber ist das Resultat der Aneignung der erziehenden Gnade zum aktuellen Inhalt des persönlichen Charakters. (Vgl. Glaubenslehre §§ 177, 258 ff.).

§ 14.

Gemeinschaft und Individualität.

Die Grundfaktoren des sittlichen Prozesses bilden die Gemeinschaft und die Eigenartigkeit des Einzelnen oder die Individualität. Jene beruht darauf, dass alle Momente der menschlichen Natur in Jedem als Anlage von irgend welchem Stärkegrad vorhanden sind, diese aber darauf, dass ihr Mischungsverhältniss in Jedem wieder ein andersartiges ist.

Individualität und Gemeinschaft bedingen sich gegenseitig negativ und positiv: die individuelle Schranke eines Jeden bedarf der Ergänzung durch das Empfangen seitens der Gemeinschaft, seine individuelle Gabe aber befähigt Jeden zum ergänzenden Geben für die Gemeinschaft. Und das Gesammtleben der Gemeinschaft wird dem Individuum theils zum positiven Reiz und

Mittel der Entwicklung und Objekt der Bethätigung seiner Anlage, theils zur negativen Schranke und Correktiv für die abnorme Einseitigkeit seiner Anlage.

Die Eigenartigkeit der Individualität beruht auf den dreifachen Differenzen der Geschlechter, der Temperamente und der Talente.

§ 15.

Die Geschlechter.

Die allgemeinste Differenzirung der menschlichen Gattung ist der das ganze leiblich-geistige Personleben durchziehende Unterschied der Geschlechter.

Beim Weib überwiegt die Receptivität, Innerlichkeit und Unmittelbarkeit des Gefühlslebens; beim Mann die Spontaneität, die Richtung auf's Objektive im Denken und Wollen. Daher ist die Sittlichkeit des Weibes überwiegend instinktive Gefühlsmoral, beruhend auf natürlicher Neigung und unreflektirter Hingebung an Sitte und Autorität, die Sittlichkeit des Mannes überwiegend reflektirte Vernunftmoral, beruhend auf der Achtung vor der Pflicht und selbsterrungener Ueberzeugung von der objektiven Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit der sittlichen Ordnung. Die Stärke des Weibes liegt in den passiven Tugenden und in dem Heroismus der individuellen Liebe, die des Mannes in den aktiven Tugenden und in dem Heroismus der universellen Humanität. Das specifische Berufsfeld des Weibes ist die Familie und die Geselligkeit, das des Mannes das öffentliche Leben oder die Arbeit an der materiellen oder geistigen Produktion und socialen Organisation der Gesellschaft.

§ 16.

Die Temperamente.

Die Temperamente sind die in der physischen Constitution prädisponirten Verschiedenheiten des Gemüths oder des Trieb- und Empfindungslebens im Verhältniss zur Aussenwelt. Die herkömmliche Unterscheidung der vier Temperamente beruht auf dem

Ueberwiegen der äusseren Erregbarkeit oder der inneren Stetigkeit, beides in Bezug auf die Empfindung oder auf den Trieb.

1) Die lebhafte Erregbarkeit der Empfindung für die Eindrücke der Aussenwelt bildet das sanguinische Temperament, dessen natürliche Tugend Vielseitigkeit und Munterkeit, dessen Schwäche Oberflächlichkeit und Wankelmuth ist.

2) Die lebhafte Erregbarkeit des auf die Eindrücke der Aussenwelt reagirenden Trieblebens bildet das cholerische Temperament, dessen natürliche Tugend Kraft, Muth, Heroismus, dessen Schwäche aber Leidenschaftlichkeit, Gewaltthätigkeit, Uebermuth ist.

3) Die innere Stetigkeit der Empfindung, welche, von wechselnden Eindrücken der Aussenwelt wenig erregbar, die einmal empfangenen um so tiefer in sichselbst zur inneren Welt des Gemüths und der Phantasie verarbeitet, bildet das melancholische Temperament, dessen Tugend Tiefe, Idealität, Ernst, Würde, dessen Schwäche aber Selbstgenugsamkeit und Selbstbespiegelung, Trübsinn und Menschenverachtung ist.

4) Die innere Stetigkeit des Trieblebens, welche, von äusseren Eindrücken wenig erregbar, die einmal gegebenen Impulse desto beharrlicher festhält, bildet das phlegmatische Temperament, dessen Tugend Besonnenheit, Gleichmuth, Treue, dessen Schwäche aber Gleichgültigkeit, Herzlosigkeit, Trägheit ist.

§ 17.

Die Talente.

Die Talente sind die individuellen Geistesgaben, in welchen die besondere Tüchtigkeit der Einzelnen zu bestimmten Leistungen für die Gemeinschaft angelegt ist. Jedes Talent entspricht einer bestimmten Berufsaufgabe (χάρισμα und διακονία I Cor. 12) und ist als Werkzeug für die sittliche Arbeit eine natürlich-sittliche Kraft, wird aber zur wirklich-sittlichen Kraft oder Tugend nur dadurch, dass es im Dienst der allgemeinen Zwecke des Guten verwendet wird.

In Analogie der Temperamente, mit welchen sie auch immer

zusammenhängen, lassen sich die Talente eintheilen in theoretische und praktische und beiderseits realistische und idealistische.

§ 18.

Die sittliche Gemeinschaft.

Die sittliche Gemeinschaft geht zwar ihrer idealen Tendenz nach auf die universell-menschliche Gemeinschaft, verwirklicht sich aber immer nur in begrenzten Gemeinschaftskreisen, die sich zu einander theils aus- theils einschliessend verhalten.

Der Ursprung alles menschlichen Gemeinschaftslebens liegt in der natürlichen Gemeinschaft der Familie und ihrer Erweiterung im Volk (Stamm, Horde), die in der natürlichen Blutsverwandtschaft wurzelnd, schon von Anfang als sittliche Potenz in der geistigen Gemeinsamkeit der Sprache, der Sitte und des Glaubens sich äussert.

Zur wirklich-sittlichen wird diese natürliche Gemeinschaft aber erst damit, dass die zunächst nur natürliche Sitte durch eine sich bildende Centralgewalt (Obrigkeit) zur Rechts-Ordnung erhoben wird, in welcher der vernünftige Wille des Ganzen sich als gesetzliche Macht gegenüber und über dem besonderen Willen der Einzelnen verwirklicht, d h.: durch die Organisation des Volks als Staat.

Erst im Staat als der umfassenden Organisation des ganzen sittlichen Volkslebens werden auch die besonderen sittlichen Gemeinschaftskreise der Familie und Gesellschaft (Korporationen) zu organischen Gliedern der allgemeinen sittlichen Zweckordnung erhoben, erhalten ihre selbstständige Rechtssphäre gegen einander und zugleich ihre gemeinsame höhere Norm und Direktion durch den allgemeinen Zweck des Ganzen, zu dessen Realisirung sie, jede in ihrer Art, dienend mitwirken.

§ 19.

Die religiöse Gemeinschaft.

Die religiöse Gemeinschaft oder Gemeinschaft des Gottesglaubens und Gottesdienstes fällt ursprünglich ganz, nach Umfang

§ 21.

Das Gesetz als objektives.

Entsprechend den drei Hauptformen der Gemeinschaft, unter deren konkurrirenden Einwirkungen das sittliche Bewusstsein der Einzelnen sich ursprünglich ausbildet, erscheint auch die Objektivität des Gesetzes unter der dreifachen Form: als patriarchalische Sitte, als staatliches Gesetz und als priesterlich überlieferte Gottesoffenbarung.

1) Die Sitte, deren ursprünglicher Ort Familie und Volk ist, ist der Inbegriff der Lebensgewohnheiten, in welchen sich der Familien- und Volkscharakter einen unmittelbaren praktischen Ausdruck giebt (analog der Sprache), der als unbewusstes Produkt des Gemeinwillens für die Einzelnen Autorität wird, und zwar um so unbedingter, je unwillkürlicher und unreflektirter.

2) Aus dem Boden der Sitte und des Gewohnheitsrechtes erwächst das staatliche Gesetz als der bewusste Ausdruck des organisirten Gemeinwillens eines Volkes, verbunden mit der staatlichen Macht, seine Geltung zu erzwingen.

3) Vermöge der ursprünglichen Einheit der bürgerlichen mit der religiösen Gemeinschaft, der kultischen mit der allgemeinen Volkssitte überträgt sich von Anfang der religiöse Offenbarungsglaube auch auf Sitte und Gesetz des bürgerlichen Lebens und führt dessen Ursprung zurück auf direkte Offenbarung und Anordnung der Gottheit, als deren Mund Seher und Priester, als deren Arm Richter und Könige gelten.

Ist auch die Einheit dieser drei Formen des objektiven Gesetzes die ursprüngliche Regel, so fehlt es doch schon frühe nicht an Conflikten sowohl zwischen Königsgebot und Priestersatzung, als auch zwischen den positiven Gesetzen der Gesellschaft und den „ungeschriebenen ewigen Gottesgesetzen“.

§ 22.

Das Gesetz als subjektives.

Mit dem Erstarken des selbstständigen Denkens erwacht die Reflexion auf die endlich bedingte Seite der für absolut geltenden

Autorität des Gesetzes: auf die Conflikte zwischen den verschiedenen Formen desselben, auf die Zufälligkeit, Wandelbarkeit und volksthümliche Verschiedenheit aller einzelnen Gesetze und Sitten.

Die rationalistische Kritik führt zur skeptischen Negation der objektiven Begründung und unbedingten Berechtigung des Sittengesetzes überhaupt und zur Ableitung desselben aus dem subjektiven Willen des Menschen, sei es aus der irrationellen Willkür Einzelner (antiker Rationalismus der Sophisten) oder aus der verständigen Berechnung der Gesellschaft, welche aus Nützlichkeitsmotiven den „Gesellschaftsvertrag" über Recht und Sitte festsetzt (*Spinoza*, *Hobbes*, *Rousseau*).

Die Consequenz dieses einseitigen Subjektivismus führt zur Aufhebung des Rechts in die Macht, der sittlichen Ordnung in Gewaltherrschaft, sei es der Massen oder ihrer Zwingherren (Verwandtschaft des Positivismus mit dem Despotismus).

§ 23.

Das Gesetz als absolutes.

Die Einseitigkeiten dieser beiden sittlichen Betrachtungsweisen (dem dogmatischen Supranaturalismus und Rationalismus analog) heben sich auf in der spekulativen Erkenntniss des Sittengesetzes als der dem Wesen des Menschen immanenten, in seiner göttlichen Vernunftanlage begründeten und in seinem Vernunfttrieb und Vernunftsinn sich äussernden Bestimmung wahrer Menschlichkeit, welche zwar nach ihrem transcendentalen Grunde schlechthin unbedingt und allgemeingültig ist („heilig"), aber nach ihrer Erscheinung und Verwirklichung im menschlichen Bewusstsein nur geschichtlich sich entwickelt und im Einzelnen stets natürlich vermittelt und bedingt ist.

Das Sittengesetz ist also zwar seinem konkreten Inhalt nach empirisch zu erkennen, aber nach seinem allgemeinen Wesen und seiner Form der unbedingten Verbindlichkeit ist es apriori im Wesen des Menschen als des gottebenbildlichen Geistes begründet.

In der Beziehung auf ihren gemeinsamen absoluten Grund erhalten die beiderlei Erscheinungsformen des Gesetzes: die ob-

jektive in den geschichtlichen Autoritäten und die subjektive im persönlichen Gewissen gleichmässig ihr relatives Recht und erweisen sich als bestimmt zur gegenseitigen Ergänzung, Correktur und Fortbildung im sittlichen Gemeinschaftsleben (im Gegensatz sowohl zur antiken Unterschätzung als zur modernen Ueberschätzung des Rechtes der Persönlichkeit gegenüber der Gemeinschaft).

§ 24.

Das Gewissen.

Das Gewissen ist die mit der Unterscheidung von Gesetz und Freiheit oder mit dem sittlichen Bewusstsein unmittelbar zugleich gegebene instinktive Beziehung des Gesetzes auf die Freiheit im sittlichen Trieb (antreibend oder abhaltend) und in der sittlichen Empfindung (Lust und besonders Unlust). Auf der Stärke dieses Triebes und Zartheit dieser Empfindung beruht die Lebhaftigkeit der Gewissensfunktion oder die „Gewissenhaftigkeit".

Da die Gewissensfunktion irgendwelches inhaltliche Bewusstsein vom Gesetz schon voraussetzt und nur dessen praktische Bethätigung in Trieb und Empfindung ist, so hängt die objektive Richtigkeit der Gewissensfunktion durchaus ab von der normalen Entwicklung der sittlichen Einsicht, wie sie das gemeinsame Produkt der gesellschaftlichen Erziehung und der spontanen sittlichen Urtheilskraft des Individuums ist.

Auf der mangelnden oder abnormen Ausbildung der sittlichen Einsicht beruhen die Erscheinungen des „irrigen Gewissens" und der „Gewisenskonflikte", welche von der „Gewissenlosigkeit" wie von der „Gewissenspeinlichkeit" wohl zu unterscheiden und nicht sowohl dem einzelnen Individuum als vielmehr dem jeweiligen sittlichen Zustand der Gesellschaft anzurechnen sind.

§ 25.

Wesen des Bösen.

Beim Erwachen des sittlichen Bewusstseins wird sich der Mensch zugleich mit dem Gesetz einer gesetzwidrigen oder bösen Willensrichtung bewusst.

Das Wesen des Bösen ist weder bloss Endlichkeit, Schranke, Mangel (*Spinoza*), noch bloss Sinnlichkeit, Uebermacht derselben über den Geist, Schwäche des Geistes (*Kant*, *Fichte*, *Schleiermacher*), noch auch rein geistige Selbstsucht als bewusste Selbstvergötterung und Gottverleugnung (*J. Müller*), noch endlich eine bloss äusserliche Verbindung dieser verschiedenen besonderen Momente.

Das Wesen des Bösen besteht vielmehr in der gesetzwidrigen Eigenwilligkeit[1]), und zwar als natürliches in dem naiv gesetzlosen Streben der einzelnen Triebe nach unbedingter und rücksichtsloser Befriedigung, als sittliches aber in der bewusst gesetzwidrigen Richtung des Willens auf Befriedigung seiner natürlichen Triebe trotz des verwehrenden Gesetzes.

Sofern das gesetzwidrig-eigenwillige Streben theils auf Befriedigung der sinnlichen theils auf selbstische Befriedigung der geistigen Triebe geht, tritt das seinem Wesen nach einheitliche Böse in der doppelten Erscheinung des sinnlichen und (speciell) selbstsüchtigen Bösen auf.

§ 26.

Ursprung des Bösen.

Da das Böse erfahrungsmässig ein Allgemeines und Angebornes ist, so kann es seinen Ursprung nicht haben in einer freien That der Einzelnen, weder in ihrem irdischen noch in einem vorirdischen Dasein (jenes nach indeterministischer, dieses nach prädeterministischer Theorie, vgl. §§ 11 und 12).

Ebensowenig ist es zu erklären aus einem geschichtlichen Sündenfall der Ureltern, deren Sünde nicht Ursache, sondern Erscheinung und Wirkung der schon vorauszusetzenden Sündhaftigkeit ist.

Der Ursprung des Bösen liegt vielmehr darin, dass das jeder Seele naturnothwendige Streben nach Befriedigung ihrer natür-

---

[1]) I Joh. 3, 4.

lichen Triebe durch das entgegentretende Gesetz, obgleich dasselbe als berechtigt ideell anerkannt wird, doch sowenig unmittelbar auch reell beherrscht werden kann, dass es vielmehr zum gesetzwidrigen Gelüsten und eigenwilligen Trotzen gesteigert wird, was sich dem erwachenden sittlichen Bewusstsein als ein schon vorgefundener, also jenseits seiner sittlichen Freiheit begründeter radikaler Hang zum Bösen darstellt[1]).

Zu dieser allgemeinen, in der Gattungsnatur überhaupt begründeten Sündhaftigkeit kommen dann noch als geschichtliche Folgen der sittlich abnormen Beschaffenheit der Voreltern die in überstarker oder krankhafter Anlage einzelner Triebe begründeten individuellen Prädispositionen zu besonderen Formen des Bösen. Diese eigentlich allein anererbten besonderen Neigungen bilden mit jenem allgemeinen und natürlich-menschlichen bösen Hang zusammen die „Erbsünde“.

§ 27.

Wirkliche Sünde und Schuld.

Während der angeborene böse Hang nur die Potenz der Sünde und noch nicht persönliche Schuld ist, so kommt es zur wirklichen und als Schuld zurechenbaren Sünde dadurch, dass sich der Wille dem versuchlichen Reiz der Begierde, die er als verwerflich kennt, doch hingiebt, sei es in innerlichem Wunsch und Vorsatz (Gedankensünde) oder in äusserer Handlung (Thatsünde).

Die Schuld der Sünde hängt an der Zurechnungsfähigkeit des Thäters, die selbst verschiedene Grade hat, je nachdem derselbe aus wirklicher d. h. ihrer Motive bewusster und freier (nicht vom Affekt bezwungener) Selbstbestimmung handelte. Die Schwere der Schuld steht im umgekehrten Verhältniss zum Gewicht der antreibenden und im geraden Verhältniss zum Gewicht der abhaltenden Motive. Uebrigens ist zu unterscheiden zwischen der rechtlichen und der moralischen Schuldbeurtheilung, welche

---

[1]) Röm 7, 7—14. Vgl. Glaubenslehre § 163.

die einzelne That im Zusammenhang des ganzen sittlichen Zustandes des Thäters und diesen wieder im Zusammenhang seines ganzen Gesellschaftskreises betrachtet.

§ 28.

Entwicklung des Bösen.

Durch die Gewöhnung des sündigen Thuns entwickelt sich der angeborne böse Hang zu einem habituellen Zustand der Sündhaftigkeit oder der Untugend, welcher theils in abnormer Ausbildung einzelner Neigungen theils in Depravation der allgemeinen sittlichen Gesinnung sich äussert.

Die im individuellen Naturel mit besonderem Stärkegrad angelegten Triebe bilden sich bei zuchtlosem Gewährenlassen zu einseitigen, die sittliche Ordnung störenden Neigungen oder Untugenden aus, welche durch die Macht der Gewohnheit verstärkt zu Leidenschaften sich steigern, welche den Willen knechten, und aus welchen sich bei unnatürlicher Entartung der Reizbarkeit des Triebes die moralisch-psychischen Krankheitszustände der Laster ergeben. Zu unterscheiden sind die Laster der Schwachheit (sinnliche Genusssucht, Trägheit und Feigheit) und die der Bosheit (selbstischer Hochmuth, Herrschsucht, Grausamkeit etc.).

Von der verkehrten Ausbildung der einzelnen Neigungen noch zu unterscheiden ist die Verkehrtheit der ganzen sittlichen Gesinnung, bestehend in der prinzipiellen Beherrschung des persönlichen Sinnes durch die natürliche Sündhaftigkeit („Fleischlichgesinntsein“). Ihre Grundformen sind: der gesetzlose Leichtsinn und die äusserlich-gesetzliche (legale) Selbstzufriedenheit (Pharisäismus). Die Steigerung beider liegt in irreligiöser Gottlosigkeit und in falschreligiöser Scheinheiligkeit.

Das Verharren in der sündigen Gewohnheit und Gesinnung bei steigender Abstumpfung der Gewissensreaktion führt zum „geistlichen Tod“ d. h. zur Unempfänglichkeit für sittlich heilende Einflüsse („Verstockung, Sünde wider den heiligen Geist“).

§ 29.

Das Böse als Macht der Gemeinschaft.

Wenn in der Gemeinschaft die Reaktion des Guten nicht überwiegt über die Tendenzen des Bösen, so steigert sich dieses zu einer gemeinsamen Corruption theils durch den direkten üblen Einfluss des bösen Beispiels theils indirekt dadurch, dass die vom Unrecht Bedrohten zur Nothwehr durch Gewalt oder List gedrängt werden.

So bildet sich ein Gemeingeist des Bösen, der durch die Corruption der öffentlichen Sitte und der öffentlichen Meinung das allgemeine Niveau des sittlichen Urtheils herabdrückt und auf die Erschlaffung und Verwirrung der individuellen Gewissen zurückwirkt. Mit der praktischen Degeneration verbünden sich in steigernder Wechselwirkung theoretische Fehlrichtungen des Zeitgeistes, einseitige und halbwahre Ideen und Prinzipien der intellektuellen und religiösen Weltanschauung, welche theils die allgemeine sittliche Widerstandskraft schwächen, theils einseitige sittliche Bestrebungen zum zerstörenden Fanatismus steigern.

Wenn endlich auch die zur Wahrung der sittlichen Ordnung bestimmten socialen Institutionen zu Organen des Bösen verkehrt werden, die durch ihre Autorität das Unrecht legalisiren und das reagirende Gute als illegitim unterdrücken, so kommt das Böse zu einem gewissen stabilen und organisirten Bestand als „Reich des Bösen“, das als Zerrbild der sittlichen Weltordnung den Charakter dämonischer Gottwidrigkeit annimmt und nur noch Objekt der richtenden und vernichtenden Reaktion göttlicher Weltregierung sein kann (Beispiel: das römische Weltreich als Widerspiel des christlichen Gottesreichs — vgl. *Augustin*, de civitate Dei).

Dritter Abschnitt.
Von der Einigung des sittlichen Bewusstseins mit dem Guten.

§ 30.
Uebersicht.

Entsprechend den realen Entwicklungsstufen des sittlichen Lebens des Menschen und der Menschheit sind in der Theorie des Sittlichen folgende drei Stufen als die Haupttformen zu unterscheiden:

1) Auf der Stufe der natürlichen Sittlichkeit erscheint das Sittlichgute als die unmittelbare Einheit der Neigung mit dem Gesetz und besteht die Aufgabe nur in der Verständigung über die wahre Neigung: — Standpunkt des Eudämonismus (Hedonismus, Epikuräismus, Utilitarismus) und des Sensualismus (ästhetische oder Gefühls- und Geschmaksmoral).

2) Auf der Stufe der gesetzlichen Sittlichkeit erscheint das Sittlichgute als die abstrakte Scheidung zwischen Neigung und Gesetz und Unterwerfung der erstern unter die unbedingte Forderung des letztern: — Standpunkt des Moralismus, sei es als autoritative Heteronomie oder abstrakt formale Autonomie.

3) Auf der Stufe der freien Sittlichkeit erscheint das Sittlichgute als die versöhnte Einheit der Neigung mit dem Gesetz, welches als die absolute Vernunftbestimmung zugleich die universelle Zweckerfüllung des Willens, als höchstes Sollen zugleich das höchste Gut Aller bildet: — Standpunkt der konkret-sittlichen Autonomie oder des absoluten ethischen Idealismus.

§ 31.
Eudämonismus.

Der Eudämonismus geht aus von der Frage nach dem höchsten individuellen Gut oder der Glückseligkeit und bestimmt das sittlich Gute als das zu ihrer Erlangung geeignete Mittel.

Die niederste Form desselben ist der Hedonismus, welcher zum Prinzip die einzelnen Lustempfindungen macht und unter denselben nur nach dem Grade der Intensität oder Dauer unterscheidet (Cyrenaiker). Höher steht das Streben nach dem beharrlichen Gemüthszustand der Zufriedenheit, sei es als positives Gefühl des Wohlbefindens oder als negative Schmerzlosigkeit (Ataraxie, Apathie der Epikuräer bezhw. auch Stoiker). Sofern die höchstmögliche Steigerung des eigenen Wohles die Reflexion auf die nützlichsten Mittel zu seiner Erlangung und Behauptung erfordert, wird der Eudämonismus zum Utilitarismus (Moral des „rechtverstandenen Interesses" — *Locke*, *Helvetius*, *Bentham*, *J. Stuart Mill*).

Wahrheitsmoment dieses Standpunktes: Das Gute als höchster Zweck muss auch die Totalität der besonderen Zwecke oder das allgemeine Wohl einschliessen, da das Streben nach Wohlsein wie naturnothwendig, so auch prinzipiell berechtigt ist. Aber sein Irrthum: Vom egoistischen Prinzip der individuellen Glückseligkeit lässt sich nie ein Gesetz von unbedingter und allgemeiner Gültigkeit ableiten.

§ 32.

Sensualismus.

Der Sensualismus theilt mit dem Eudämonismus das sittliche Formalprinzip des Gefühls, Geschmacks, Commonsense, sucht aber innerhalb dieser subjektiven Form einen Inhalt von objektiver Allgemeinheit zu gewinnen.

Am unmittelbarsten auf dem Standpunkt der natürlichen Sittlichkeit bleibt das Moralprinzip des Mitgefühls, in welchem die Allgemeinheit nur als sympathetischer Naturinstinkt oder sittliche Potenz enthalten ist, aus welchem sich daher weder bestimmte noch umfassende sittliche Normen ableiten lassen (*Hutcheson*, *Hume*, *Schopenhauer*).

Höher steht das Moralprinzip des Maasses und der Harmonie, in welchem zwar das objektive Vernunftgesetz der Ordnung als Objekt ästhetischer Anschauung, aber eben damit noch in

der zufälligen Form einer natürlichen und individuellen Empfindung gesetzt ist (*Aristoteles*, *Stoa*, *Sam. Clarke*, *Herbart*).

Auch das Moralprinzip der individuellen Vervollkommnung oder Verwirklichung des persönlichen Ideals der „schönen Seele“ (*Plato*, *Shaftesbury*, *Wolff*, *Jakobi*, *Friess*, *Goethe*) theilt noch den allgemeinen Fehler der Gefühls- und Geschmacksmoral, weder unbedingte noch allgemeingültige Gesetze aufstellen zu können.

§ 33.

Heteronomer Moralismus.

Gegenüber dem gesetzlosen Subjektivismus der natürlichen (eudämonistischen und sensualistischen oder ästhetischen) Sittlichkeit geht der Moralismus mit Recht aus von der Objektivität des Gesetzes als der verpflichtenden Autorität gegenüber der subjektiven Freiheit. Aber da er in der abstrakten Gegensätzlichkeit beider befangen bleibt, findet er das Sittlichgute nur in der unvollkommenen Form der unfreien Gesetzlichkeit oder Unterwerfung unter das Pflichtgebot. Die näheren Unterschiede innerhalb dieses Standpunktes hängen von der Fassung des Gesetzes im Verhältniss zum subjektiven Willen ab.

Wird das Gesetz als der fremde Wille einer äusseren Autorität gefasst, sei es einer socialen oder der göttlichen Macht (§ 21), so hat die Unterwerfung unter dasselbe zum Motiv theils die Furcht vor der Macht theils die Achtung vor dem Recht dieser Autorität. Ersteres für sich allein ist eudämonistisch, letzteres zwar von positiv moralischem Werth, aber insofern unvollkommen, als gegenüber dem äusserlich gegebenen, nicht nach seinem wesentlichen inneren Verpflichtungsgrund erkannten Gesetz der Gehorsam noch ein blinder, also unfreier ist, der am widerstrebenden Eigenwillen stets seine unüberwundene Schranke hat (vgl. Paulus über das „Gesetz des Buchstabens“).

Bei äusserlicher Theonomie droht überdies stets die Verwechselung der göttlichen Autorität mit der ihrer menschlichen

Vermittler und damit die materiale Alteration des Sittengesetzes und die falsche Unterwerfung unter menschliche Willkür.

§ 34.

Kant'scher Moralismus.

Kant's epochemachendes Verdienst um die Sittenlehre war es, dem Eudämonismus gegenüber die Unbedingtheit und Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes und der Heteronomie gegenüber seinen autonomen Vernunfturspruug betont zu haben.

Aber *Kant* glaubte die unbedingte Apriorität des Sittengesetzes nur dadurch sicherstellen zu können, dass er dasselbe als ein von jeder inhaltlichen Bestimmung abstrahirtes rein formales Gesetz fasste und als die kategorische Forderung der Allgemeingültigkeit der Maxime des Handelns bestimmte, ein Formalprinzip, das sich zu allen materialen Beweggründen oder Begehrungen und Neigungen nur ausschliessend und gegensätzlich verhalte.

Die Folge dieses abstrakten Formalismus ist einmal, dass *Kant* zwischen Pflicht und Neigung einen absoluten und unüberwindlichen Dualismus statuirt, der ebensowenig der höheren sittlichen Idee als der Erfahrung entspricht; sodann aber dass er aus seinem abstrakt-formalen Vernunftprinzip die inhaltlichen Bestimmungen des Sittlichen nicht ohne Inkonsequenz und Willkür abzuleiten vermag und wichtige Gebiete der sittlichen Wirklichkeit von der sittlichen Idee nicht durchdrungen werden.

§ 35.

Die Sittlichkeit des subjektiven Idealismus.

Die Tendenz der nachkantschen Philosophie geht auf Versöhnung des abstrakten Gegensatzes zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, Pflicht und Neigung, und auf Erfüllung der leeren Vernunftform durch den realen Inhalt der vernünftigen geschichtlichen Wirklichkeit.

Nach *Fichte* ist der sittliche Trieb ansich schon nicht der reine Gegensatz der natürlichen Triebe, sondern die Einheit des

reinen, auf Freiheit gehenden, und des sinnlichen, auf das Materiale der Handlung gerichteten Triebes; und die sittliche Aufgabe besteht nicht in der Unterdrückung, sondern in der richtigen Bestimmung des letztern durch den ersteren oder in der unendlich fortschreitenden Annäherung des empirischen Ich an das reine (ideale) Ich.

Ebenso sind nach *Schiller* der sinnliche und der Form- oder Vernunfttrieb die beiden Grundtriebe einer und derselben Natur und müssen daher auch mit einander vereinigt werden in derjenigen wahrhaft sittlichen Denkart, in welcher der Kampf zwischen Neigung und Pflicht aufgehoben und die Tugend als „Neigung zur Pflicht" zur freien und schönen Sittlichkeit geworden ist, wozu das wesentliche Mittel nach *Schiller* in der ästhetischen Bildung besteht.

Nahe Verwandtschaft, doch nicht Identität dieses Standpunktes mit dem der Gefühls- und Geschmacksmoral (§ 32); Gefahr der Ausartung in „moralische Schwärmerei" (Romantik, z. B. *Schlegel*); einseitiger Individualismus (*W. v. Humboldt*).

§ 36.

Die Sittlichkeit der objektiven Vernunft.

Die objektive Wendung der neueren Spekulation wirkte auch auf die Ethik dahin, dass das Sittlichgute erkannt wurde als die universelle Verwirklichung der menschlichen Vernunftbestimmung, wie sie in den geschichtlich gewordenen Ordnungen und Sitten der menschlichen, insbesondere der christlichen Gesellschaft schon als gegenwärtige Wirklichkeit gegeben ist und die objektive Voraussetzung für ihre fortgesetzte Wirksamkeit an und in den einzelnen Subjekten bildet.

Schleiermacher's philosophische Sittenlehre beschreibt das Sittliche als dasjenige Handeln der Vernunft auf die Natur, wodurch diese sowohl zum Organ (Wirkungsmittel) als zum Symbol (Erscheinungsmittel) der Vernunft erhoben werde. Die beharrlichen Grundformen dieses einigenden Handelns der Vernunft auf die Natur beschreibt die Lehre von den socialen Gütern (Familie, Ver-

kehrsgemeinschaft oder Staat, gesellige Gemeinschaft oder Gesellschaft, Wissensgemeinschaft oder Schule, Gefühlsgemeinschaft oder Kunst und Kirche); das Kraftsein der handelnden Vernunft in den einzelnen beschreibt die Tugendlehre, die Thätigkeiten derselben die Pflichtenlehre. — Die „christliche Sittenlehre“ *Schleiermacher*'s beschreibt das Handeln der Vernunft als christlicher auf die Welt als nichtchristliche oder natürliche, und zwar wie es reinigendes, erweiterndes, und darstellendes Handeln ist.

Hegel sieht die Wirklichkeit der praktischen Vernunft oder der Freiheit in den objektiven Formen und Institutionen der Familie, Gesellschaft und zumeist des Staates. Er betont zwar gegenüber der abstrakten Allgemeinheit der antiken Staatsidee als den specifischen Fortschritt der modernen christlichen Gesellschaft, dass das Recht des Subjekts und seiner partikularen Zwecke im Staat nicht negirt, sondern als wesentliches Moment der konkreten Allgemeinheit mitgesetzt sei; behandelt übrigens doch die individuelle Moralität als untergeordnete Stufe gegenüber der objektiven Sittlichkeit des Gemeinwesens.

§ 37.

Kritisches Resultat.

Den doppelten Mangel des Moralismus: dass das Gute als abstrakte Idee und inhaltlich unbestimmte, leere Form gefasst ist, und dass der subjektive Wille demselben äusserlich, sei es unfrei oder falschfrei, gegenübersteht, hat die spekulative Ethik verbessert, indem sie mit Recht das Gute als die in der vorhandenen Welt wirklichseiende sittliche Idee versteht, deren Aufnahme in das subjektive Selbstbewusstsein zum Inhalt des eigenen Denkens und Wollens den Einzelnen gut mache.

Aber sie verfiel zunächst wieder ihrerseits in die Einseitigkeit: über den objektiven sittlichen Formen und der äusseren socialen Culturarbeit Recht und Werth der subjektiven sittlichen Gesinnung zu unterschätzen, über dem sittlichen Sein das Sollen, über dem Gut die Pflicht zu verkürzen, und dadurch die sittliche Idee auf das Niveau der empirischen Wirklichkeit herabzudrücken

und die Tugend zur natürlichen Tüchtigkeit oder bürgerlichen Gesittung zu veräusserlichen. Dadurch droht aber die idealistische Ethik wieder auf die Stufe der natürlichen herabzusinken, über welche sich schon der Moralismus erhoben hatte, und verfehlt also ihre eigentliche Intention, eine höhere Versöhnung dieser beiden gleichsehr einseitigen Standpunkte zu sein.

Die Aufgabe ist also: die wahre Intention der spekulativen idealistischen Ethik dadurch konsequent durchzuführen, dass ebenso bestimmt der Gegensatz von Gesetz und empirischer Freiheit, wie ihre Versöhnung im konkreten Willen des Guten, und ebenso bestimmt das Wirklich- und Wirksamsein dieses guten Willens als objektives Realprinzip in der vorhandenen sittlichen Gemeinschaft, wie seine Belebung und selbstständige Bethätigung als individuelles Lebensprinzip im subjektiven Tugendleben der Persönlichkeit zur Geltung gebracht wird.

§ 38.

Positives Resultat: Das christlich-sittliche Prinzip der Gotteskindschaft und des Gottesreiches.

Dieser aus dem Entwicklungsgang der Moralphilosophie resultirenden Aufgabe entspricht wesentlich die sittliche Grundanschauung des Christenthums, wonach das Gute besteht in der vollkommenen Erfüllung des göttlichen Heilszwecks (vgl. G.-L § 245), nehmlich in der universellen Verwirklichung des heiligen Geistes der Gotteskindschaft oder Gottmenschheit, wie er als objektives Realprinzip des Reiches Gottes in der christlichen Gemeinschaft schon gegeben ist und durch die Glaubensaneignung zum persönlichen Tugendprinzip der Heiligung in den Einzelnen immer neu werden soll.

In diesem Prinzip ist die gesetzlose Freiheit und die unfreie Gesetzlichkeit oder der Standpunkt der natürlichen (heidnischen) und gesetzlichen (jüdischen) Sittlichkeit gleichsehr aufgehoben zur versöhnten Einheit des „Gesetzes der Freiheit“ und der freien autonomen Sittlichkeit.

Diess Prinzip macht den Einzelnen ebenso zur selbstständigen, in sich berechtigten Persönlichkeit gegenüber der empirischen Gesellschaft, als es ihn durch das innere Gesetz der Liebe gliedlich verknüpft mit, und dienend einordnet in der organisirten Gemeinschaft.

Nach diesem Prinzip ist das Gute ebensosehr ein immer schon wirkliches Gut, das als Gabe Gottes allem sittlichen Thun vorausgesetzt ist, wie ein immer noch zu verwirklichendes Ideal, das allem sittlichen Thun als Aufgabe gesetzt ist; und zwar beides sowohl in socialer Hinsicht als in individueller: Das sociale höchste Gut ist das Reich Gottes als das Gemeinschaftsleben der Gottmenschheit oder als das organisirte Ganze der sittlichen Zwecke, wie es in der göttlichen Idee der Menschheit begründet und in der geschichtlich gewordenen Organisation der christlichen Gesellschaft als Voraussetzung und Aufgabe für das sittliche Thun der Einzelnen gegeben ist. Das individuelle höchste Gut ist das persönliche Leben der Gotteskindschaft, das ebenso Quell wie Ziel aller sittlichen Heiligungsarbeit ist, sofern diese den Antheil des Einzelnen am Reich Gottes theils voraussetzt theils fördert (vgl. G.-L. § 260 und 267).

Die specielle Ethik beschreibt zunächst das Sittlichgute als die konkrete Wirklichkeit des Reiches Gottes im System der socialen Güter und sodann seine fortgehende Verwirklichung als individuelle Heiligung im System der Tugenden und Pflichten.

Zweiter Haupttheil.
Specielle theologische Ethik.

Erste Unterabtheilung.
Die Voraussetzungen der christlichen Heiligung: Socialethische Güterlehre.

---

§ 39.
Uebersicht.

Das Reich Gottes als sociale Verwirklichung des gottmenschlichen Geistes hat sein aktuelles geschichtliches Dasein in der christlichen Gemeinde gefunden. Diese aber war von Anfang rein religiöse Gemeinschaft und organisirte sich zunächst nur als solche d. h. als Kirche. Die christliche Kirche ist sonach die erste und ursprünglich alleinige Daseinsweise des Reiches Gottes gewesen.

Aber die Idee des Reiches Gottes deckt sich keineswegs mit der Kirche (vgl. G.-L § 228), sondern umfasst die Totalität des sittlichen Gemeinschaftslebens, also namentlich auch die specifisch sittlichen (weltlichen) Gemeinschaftsformen der Familie und des Staates, einschliesslich der gesellschaftlichen Korporationen. Diese sittlichen Gemeinschaften sind als natürliche zwar der christlichen Kirche vorausgegangen, dann in diese aufgenommen und ihrer Pädagogik unterworfen worden, endlich aber als christlich-sittliche der kirchlichen Zucht entwachsen und zur auto-

nomen Selbstständigkeit als organische Glieder des Reiches Gottes erstarkt.

Diesem geschichtlichen Entwicklungsgang entsprechend wird die passendste Ordnung für die theologische Ethik die sein: von der Kirche als der christlich religiösen Gemeinschaft auszugehen und darauf die christlich-sittlichen Gemeinschaften der Familie und des Staates, wie sie in der gegenwärtigen christlichen Gesellschaft sich entwickelt haben, folgen zu lassen.

Erster Abschnitt.

Von der Kirche.

§ 40.

Begriff der Kirche.
(vgl. G.-L. § 228).

Die christliche Kirche ist als Gemeinschaft die Gesammtheit derer, welche sich zum christlichen Glauben bekennen und unter der Einwirkung des christlichen Geistes stehen; als Anstalt der Organismus des religiösen Gemeinschaftslebens der Christenheit, welcher als stetiges Mittel zur Mittheilung des christlichen Geistes an die Einzelnen und zur wechselseitigen Belebung desselben in der Gemeinde dient.

Die im Prinzip einige Kirche stellt sich in der Erscheinung als eine in konfessionelle Sonderkirchen gespaltene dar, in welchen zwar bei gemeinsamen und beharrlichen Grundzügen doch der eigenthümliche religiöse Charakter sich in der Verschiedenartigkeit der ganzen Organisation äussert.

Die Organisation der kirchlichen Gemeinschaft besteht in der Ausbildung der Lehre, der Verfassung und des Cultus. Die Lehre ist Gegenstand der Dogmatik, die Ethik behandelt die Verfassung und den Cultus oder das Kirchenregiment und den Kirchendienst, in jenem die Bildung der organischen Einheit, in diesem die Mannigfaltigkeit der organischen Thätigkeiten beschreibend.

Erstes Hauptstück.

Das Kirchenregiment.

§ 41.

Ursprung des Kirchenregiments.

Der Ursprung des Kirchenregiments ist weder auf die Einsetzung Jesu noch auf die der Apostel direkt zurückzuführen. Sondern es gieng hervor aus der freiwilligen Dienstleistung der hierzu durch charismatische Begabung Berufenen und aus der freiwilligen Anerkennung dieses Liebesdienstes und der darauf beruhenden persönlichen Autorität seitens der Gemeinde [1]).

Diese Anerkennung erhielt bald eine festere Regelung und förmliche Sanktion durch die Erwählung der leitenden „Presbyter" oder „Episkopoi" durch die Notabeln der Gemeinde unter Zustimmung der Gesammtheit: Das kirchliche Amt also anfangs ein Auftrag der Einzelgemeinde an eine Mehrheit von frei gewählten Vertrauensmännern [2]).

Als im Verlauf des zweiten Jahrhunderts die äusseren und inneren Gefahren der Gemeinden eine festere Organisation wünschenswerth erscheinen liessen, erhob sich aus dem Presbyterkollegium der Bischof als das monarchische Haupt der Einzelgemeinde mit dem Anspruch der höheren Vollmacht zur Beaufsichtigung von Lehre und Sitte der Gemeindeglieder, auch der Presbyter. Aber der Bischof repräsentirte nur erst die Einheit der Lokalgemeinde, von deren Presbyterium er durch Handauflegung seine Amtsweihe erhalten hat; eine die Einzelgemeinden zusammenfassende Organisation aber fehlt noch um Mitte des zweiten Jahrhunderts [3]).

---

[1]) Röm. 12, 6—8. I Cor. 12, 4ff. 16, 15f. I Thess. 5, 12f.

[2]) I Clem. ad Cor. 44. vgl. II Cor. 1, 24. I Petr. 5, 1—3.

[3]) I Timoth. 4, 14. 5, 19—22. Pseudo-Ignat. ad Magn. 6. Trall. 3. Smyrn. 8. Philad. 1. 5. 8 und a.

§ 42.

Der katholische Episkopat und der römische Primat.

Den ersten organischen Zusammenschluss der Einzelgemeinden bildeten die Synoden, in welchen die versammelten Bischöfe die Repräsentation der allgemeinen Kirche darstellten, und welche daher zur Erhöhung und Befestigung des hierarchischen Bewusstseins und der Machtstellung des Episkopats als Trägers des Kirchengeistes und der apostolischen Tradition wesentlich beitrugen. Doch erhielt sich sporadisch noch bis in's fünfte Jahrhundert die Anerkennung des allgemeinen Priesterthums aller Christen.

Obgleich die wesentliche Gleichheit der Bischöfe als der Nachfolger der Apostel die prinzipielle Grundanschauung der alten Kirche war, erhoben sich doch die Metropoliten und Patriarchen der Provinzialhauptstädte zu einem der Bedeutung ihrer besonderen Kirchen entsprechenden dominirenden Ansehen innerhalb der Provinzialkirche.

Das praktische Bedürfniss nach konkreter Darstellung der Einheit des Episkopats in einem sichtbaren Mittelpunkt, die Gewöhnung der Welt, ihren beherrschenden Mittelpunkt in Rom zu finden, der auf Geschichte und Legende beruhende Nimbus der römischen Gemeinde als des Sitzes und der Ruhestätte der beiden Apostelfürsten, endlich die anvererbte praktische Regierungskunst der römischen Bischöfe wirkten zusammen, um diesen schon vom dritten Jahrhundert an ein überwiegendes Ansehen zu verleihen, das seit dem fünften Jahrhundert (*Leo M.*) zum anerkannten und kaiserlich sanktionirten Primat des römischen Bischofs geworden ist.

§ 43.

Das Papstthum.

Die hierarchischen Ansprüche des römischen Bischofs, wie sie in den pseudoisidorischen Dekretalen als Programm des mittelalterlichen Papstthums niedergelegt sind, wurden unter

schwankendem Erfolg doch in der Hauptsache siegreich während der mittelalterlichen Jahrhunderte durchgeführt.

Der römische Papst ist als Nachfolger Petri und Stellvertreter Christi das göttliche Haupt der ganzen Kirche, von welchem auch alle bischöfliche und priesterliche Gewalt ausfliesst und abhängt. Die in ihm gipfelnde kirchliche Gewalt ist von der weltlichen des Staates nicht nur unabhängig, sondern derselben so unbedingt übergeordnet, wie das göttliche und geistliche Reich dem menschlichen und fleischlichen, das nur von jenem seine höhere sittliche Weihe zu Lehen erhält. Daher ist der Papst souveräner Gesetzgeber und Richter nicht bloss in allen kirchlichen, sondern auch in den gemischten und sogar in rein bürgerlichen Angelegenheiten.

In dieser Form einer im Papstthum monarchisch centralisirten Welttheokratie hat die Kirche ihrem providentiellen Beruf der Erziehung der Gesellschaft zur christlichen Gesittung solange entsprochen, bis mit dem Erwachen des selbstständigen sittlichen Bewusstseins der Völker die erziehende Zucht der Kirche zum hemmenden Zwang wurde, womit die Reaktion der nationalen Staaten und Kirchen gegen die päpstliche Universalgewalt begann (Kampf des Episkopalsystems mit dem Papalsystem auf den Reformkoncilien des 15. Jahrhunderts).

In Trient wurde die göttliche Einsetzung der katholischen Hierarchie behauptet und die geistliche Herrschaft und Jurisdiktion des Priesterthums auf die Geistesbegabung bei der Ordination und auf die Vollmacht der Vollziehung des Messopfers begründet und zum Glaubensartikel erhoben.

§ 44.

Reformatorische Grundanschauung vom Kirchenregiment (vgl. G.-L. §§ 226 und 243).

Auf Grund der unmittelbar im rechtfertigenden Glauben gegebenen „Freiheit eines Christenmenschen“ verwarfen die Reformatoren das Papstthum als das eigentliche Antichristenthum und die hierarchische Ueberordnung und geistliche Herrschaft des Priesterthums über die Gemeinde (jure divino) als unevangelische

Anmassung, welcher sie das allgemeine Priesterthum aller Christen[1]) und das selbstständige Recht der ganzen Gemeinde als der ursprünglichen Trägerin des kirchlichen Amtes der Lehre, Sakramentsverwaltung und Seelsorge entgegensetzten[2]).

Aber um der öffentlichen Ordnung willen überträgt die Gemeinde diese ihr selber zustehenden Funktionen des ministerium verbi den hierzu berufsmässig vorzubereitenden und richtig zu berufenden Predigern, welche sonach ihr kirchliches Amt als Beamte und Beauftragte der Gemeinde mit dem speciellen, doch nicht ausschliesslichen Vorrecht des geordneten Berufes ausüben[3]).

Diess geistliche Amt ist aber auf die geistlichen Mittel des Worts beschränkt und hat weder für seine kirchlichen Zwecke weltliche Strafmittel anzuwenden, noch auch eine Gesetzgebung oder Gerichtsbarkeit in weltlichen Dingen anzusprechen, was un-

---

[1]) *Luther:* An den christlichen Adel: Alle Christen sind wahrhaftig geistlichen Standes und ist unter ihnen kein Unterschied, denn des Amtes halben allein. Denn die Taufe, Glauben und Evangelium, die machen allein geistlich und Christenvolk. Was aus der Taufe gekrochen ist, das mag sich rühmen, dass es schon Priester, Bischof und Papst geweiht sei.

[2]) *Art Smalc.* p. 353: Ubicunque est ecclesia, ibi est jus administrandi evangelii. Hoc confirmat sententia Petri (I. 2, 9): Vos estis regale sacerdotium. Quae verba ad veram ecclesiam pertinent, quae quum sola habeat sacerdotium, certe habet jus eligendi et ordinandi ministros. Et hoc jus est donum proprie datum ecclesiae, quod nulla humana auctoritas ecclesiae eripere potest. Huc pertinent sententiae Christi, quae testantur, claves ecclesiae datas esse, non tantum certis personis.

[3]) *Luther*, de instituendis ministris etc.: Communio juris cogit, ut unus, aut quotquot placuerint communitati, eligantur, qui vice et nomine omnium, qui idem juris habent, exsequantur officia, ne turpis sit confusio in populo Dei et Babylon quaedam fiat in ecclesia. *Conf. Aug* art. XIV. *Conf. Helv.* II. c. 18: Diversissima inter se sunt sacerdotium et ministerium. Illud commune est Christianis omnibus, hoc non item. Nec e medio sustulimus ecclesiae ministerium, quando repudiavimus sacerdotium papisticum.

evangelische Vermischung des geistlichen Reiches Christi mit den weltlichen Reichen wäre [1]).

Wesentlich für die Zwecke der Kirche ist nur die richtige Verwaltung des ministerium verbi et sacramentorum, also des Kirchendienstes an der Einzelgemeinde. Dagegen die umfassende Organisation und gleichförmige Einrichtung der kirchlichen Bräuche in den einzelnen Landeskirchen oder die kirchenregimentliche Verfassung und Leitung ist religiöses Adiaphoron und als blosse sociale Zweckmässigkeitsfrage nach Orten und Umständen verschieden zu gestalten [2]).

§ 45.

Presbyterial- und Konsistorialverfassung.

Der reformatorische Grundsatz, dass die kirchliche Ordnung auf der Gemeinde beruhe und mit dem weltlichen Regiment nicht

---

[1]) *Conf. Aug.* p. 38: Quum potestas ecclesiastica concedat res aeternas et tantum exerceatur per ministerium verbi, non impedit politicam administrationem, sicut ars canendi nihil impedit politicam administrationem. Nam politica administratio versatur circa alias res quam evangelium. Non igitur commiscendae sunt potestates ecclesiastica et civilis. Ecclesiastica suum mandatum habet evangelii docendi et administrandi sacramenta. Non irrumpat in alienum officium, non transferat regna mundi, non abroget leges magistratuum, non tollat legitimam obedientiam, non impediat judicia de ullis civilibus ordinationibus aut contractibus, non praescribat leges magistratibus de forma reipublicae; sicut dicit Christus Joh. 18, 36. Luc. 12, 14 cf. *Art. Smalc.* p. 346.

[2]) *Conf. Aug.* a. VII: Ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum. Nec necesse est ubique esse similes traditiones humanas seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas. Cf. Abusus VII. et *Art. Smalc.*: tract. de potestate et primatu Papae. *Form. Conc.* p. 615: Credimus docemus et confitemur, ecclesiae Dei ubivis terrarum et quocunque tempore licere pro re nata ceremonias tales (sive ritus ecclesiasticos, qui verbo Dei neque praecepti sunt neque prohibiti, sed tantum decori et ordinis causa instituti) mutare juxta eam rationem, quae ecclesiae Dei utilissima et ad aedificationem ejusdem maxime accommodata judicatur.

zu vermischen sei[1]), ist zur strikten Durchführung nur in den kalvinischen Kirchen gekommen, in welchen sich das Kirchenregiment vom Staat unabhängig aufbaut auf der Gesammtheit der Gemeinde-Kirchenräthe, welche aus den von den Gemeinden gewählten Presbytern und den Geistlichen zusammengesetzt und in den Provinzial- und National-Synoden repräsentirt sind.

In den lutherischen Kirchen Deutschlands gieng die neue Organisation nach Beseitigung der alten Bischöfe von den Landesfürsten als „Nothbischöfen" und „vornehmsten Gemeindegliedern" aus und wurden als oberste Kirchenbehörden die aus Theologen und Juristen gemischten Konsistorien eingesetzt, welchen die Aufsicht über Lehre, Gottesdienstordnung, Sitten der Geistlichen und Gemeinden, der Schutz der Geistlichen in ihren Rechten gegenüber den Gemeinden, die Verhängung der Exkommunikation und die Entscheidung in den Ehesachen (als gemischten kirchlich-weltlichen Angelegenheiten) oblag.

Der fürstliche „Summepiskopat", von den deutschen Reformatoren bald als Nothbehelf zugestanden ja gewünscht[2]), bald um seiner vorausgesehenen Consequenzen willen verwünscht[3]),

---

[1]) *Calvin*, inst. IV, 11, 5: In usu duo sunt consideranda: ut a jure gladii prorsus separetur haec spiritualis potestas, deinde ne unius arbitrio, sed per legitimum consessum (Seniorum) administretur.

[2]) *Luther* a. d. Visitatoren: „Der Kurfürst unser einiger Nothbischof, weil sonst kein Bischof uns helfen will." *Art. Smalc.* p. 350: Inprimis oportet praecipua membra ecclesiae, reges et principes consulere ecclesiae et curare, ut errores tollantur et conscientiae sanentur. Prima enim cura regum esse debet, ut ornent gloriam Dei.

[3]) *Luther* ep. ad Cresserum 1543: Si futurum est, ut aulae velint gubernare ecclesias pro sua cupiditate, nullam dabit Deus benedictionem et fient novissima pejora prioribus. Aut igitur ipsi fiant pastores, praedicent, baptizent, visitent aegrotos, communicent et omnia ecclesiastica faciant, aut desinant vocationes confundere, suas aulas curent, ecclesias relinquant his, qui ad eas vocati sunt, qui rationem Deo reddent. Satan pergit esse satan. Sub papa miscuit ecclesiam politiae: sub nostro tempore vult miscere politiam ecclesiae.

wurde später theoretisch gerechtfertigt theils durch die katholisirende Fiktion einer Devolution der bischöflichen Rechte infolge des Religionsfriedens („Episkopalsystem" — *Gerhard*, *Carpzow*), theils durch die absolutistische Theorie von der unbeschränkten Souveränität des Landesherrn auch über die religiösen Angelegenheiten der Unterthanen („Territorialsystem" — *Thomasius*), theils durch die demokratische Theorie einer Uebertragung der Kirchengewalt seitens ihres ursprünglichen Inhabers, der Gesellschaft, auf den Landesherrn als den obersten Kirchenbeamten („Collegialsystem" *Pufendorf*, *Pfaff*).

§ 46.

Neuere Verhältnisse.

Das staatskirchliche Konsistorialregiment der deutschen lutherischen Kirchen hat den Theologen die ausschliessliche Herrschaft in der Kirche und eine weitreichende Machtstellung auch über die bürgerliche Gesellschaft (Familie, Schule, Sittenpolizei) gegeben, deren pädagogische Vortheile, zeitweilig zwar berechtigt, mit der Zeit doch durch die Nachtheile der bureaukratisch-polizeilichen Mechanisirung des kirchlichen Lebens und der Theilnahmlosigkeit der von der Kirchenverwaltung ausgeschlossenen Gemeinden überwogen wurden.

Die Kräftigung des kirchlichen Gemeinsinnes einerseits, und die moderne Entwicklung der Staatstheorie sowie der repräsentativen Staatsverfassungen andererseits haben in unserer Gegenwart dahin zusammengewirkt, dass das staatskirchliche Konsistorialregiment in den deutschen Kirchen beschränkt wurde durch Betheiligung der Gemeinden in den Presbyterien und in den aus ihnen hervorgehenden Synoden, also durch eine derartige Combination des lutherischen Konsistorial- mit dem reformirten Synodalsystem, welche darauf abzielt, von den untersten Stufen bis zu den obersten Instanzen die Vortheile der staatlich eingesetzten stetigen Kirchenleitung mit denen einer aus periodischen Wahlen hervorgegangenen wechselnden Repräsentation zu verbinden und der Kirche, ohne ihren Zusammenhang mit dem

Staat zu lösen, doch grössere Freiheit der Bewegung und Selbstbestimmung zu gestatten.

§ 47.

Resultat: Gemeinde und kirchliches Amt.

Das katholische Priesterthum, mit seiner supranaturalen Mittlerstellung zwischen Gott und Gemeinde und seiner hierarchischen Machtstellung über der bürgerlichen Gesellschaft, ist, ob auch geschichtlich erklärlich und relativ nützlich als Erziehungsmittel für das Entwicklungsstadium der Unmündigkeit der Völker, doch prinzipiell ein Rückfall aus dem Standpunkt der christlichen Religion der freien Gotteskindschaft in den der jüdischen Unfreiheit und der heidnischen Theurgie.

Die Reformation hat die echt- und urchristliche Ansicht vom kirchlichen Amt wieder zur Geltung gebracht, wonach es eine das allgemeine Priesterthum der Gemeinde voraussetzende und auf ihrem Auftrag beruhende Dienstleistung (διακονία, ministerium) ist, deren Rechte wie Pflichten im Begriff des socialen Berufes des Gemeindedienstes (§ 50) befasst sind. Die förmliche Bezeugung dieses Auftrages seitens der Kirche und Uebernahme seiner Verpflichtungen seitens des minister ist die Ordination, die sonach zwar ein feierlicher Weihe- und Gelöbnissakt, aber ohne jede supranaturale Amtsbegabung (im Sinn des katholischen Sakramentes) ist.

Die nothwendigen Voraussetzungen einer Berufung in diese Vertrauensstellung sind die allgemeine Vertrauenswürdigkeit der sittlichen Persönlichkeit, die Gemeinsamkeit des religiösen Glaubens und die specielle theologisch vorgebildete Berufstüchtigkeit. Das Urtheil über das Vorhandensein dieser drei Bedingungen muss bei einer Pfarrberufung der Gemeinde mindestens in Form des ablehnenden Veto-Rechtes zustehen. Hingegen ist das Recht der Einzelgemeinde auf die Wahl ihres Pfarrers, obzwar der Idee des Verhältnisses am angemessensten, in concreto eine je nach den lokalen und temporalen Gründen pro oder contra zu entscheidende Zweckmässigkeitsfrage. Auf keinen Fall aber darf

die Fortdauer der Amtsführung eines rite eingesetzten Pfarrers von dem Belieben seiner Gemeinde (Majoritätsvotum) abhängig gemacht werden.

Den Geistlichen in seinen Rechten gegenüber der Gemeinde zu schützen oder in Confliktsfällen die Entscheidung zu treffen, steht der kirchlichen Oberleitung, in letzter Instanz dem Staat als dem obersten Träger und Schirmherrn aller Rechtsordnungen zu.

§ 48.

Kirchenregimentliche Organisation.

Die Behauptung der katholischen Kirche, dass die hierarchische Gliederung ihres Priesterthums auf Einsetzung Christi oder der Apostel beruhe, ist eine grobe geschichtliche Fiktion. Der Protestantismus hat mit Recht die Hierarchie als religiöse Institution aufgehoben, indem er die prinzipielle Gleichheit aller kirchlichen Aemter und die Unterordnung aller kirchlichen Beamten unter die Gesetze der bürgerlichen Obrigkeit behauptet, überdiess auch die Uniformität der äusseren kirchlichen Ordnungen für religiös indifferent erklärt hat.

Nach protestantischer Ansicht ist daher der Werth aller kirchenregimentlichen Verfassungsformen nach dem Maasse zu schätzen, in welchem sie jedesmal als zweckmässiges Mittel für die Zwecke des Kirchendienstes, nehmlich für Pflege des religiös-sittlichen Gemeindelebens, sich praktisch erweisen. Diese Zweckmässigkeitsfrage ist im kirchlichen wie im bürgerlichen Gesellschaftsleben nicht apriori und allgemeingültig, sondern nur empirisch und nach Orten und Zeiten verschiedenartig zu beantworten.

Die repräsentative Betheiligung der Gemeinde am Kirchenregiment ist in abstracto zwar der protestantischen Idee am entsprechendsten und auf den unteren Stufen (Gemeindekirchenrath) auch nur vortheilhaft, in dem höheren Aufbau der Synoden aber mit allen grossen Gefahren der parlamentarischen Parteiherrschaft verknüpft, welche, ansich schon auf kirchlichem Gebiet noch viel misslicher als auf politischem, in Zeiten kirchlicher und religiöser

Gährung doppelt bedenklich sind und nur durch das starke Gegengewicht unparteiischer staatlicher Oberaufsicht einigermassen paralysirt werden können.

§ 49.

Verhältniss zum Staat.

Da die katholische Kirche ihre äussere Organisation für eine unmittelbar göttliche und dem Staat als bloss menschlichem Produkt übergeordnete Institution hält, so besteht zwischen ihr und dem modernen souveränen Staat prinzipieller Gegensatz, der nur zeitweilig durch einen modus vivendi gemildert werden kann.

Da hingegen die protestantische Kirche für ihre äussere gesellschaftliche Organisation keine absolute Norm oder Autorität behauptet oder anspricht, hingegen den Staat als göttlich geordnete Autorität anerkennt und mit seinen sittlichen Zwecken sich einig weiss, so kann es zwischen dieser Kirche und dem modernen Staat keinen prinzipiellen und naturnothwendigen Grund zur Rivalität geben; etwaige Conflikte sind hier nur zufällige Folgen vorübergehender — sei es hierarchischer, sei es bureaukratischer — Verirrungen. Daher kann die protestantische Kirche die regimentliche Organisation und Verwaltung ihrer äusseren Angelegenheiten (jus circa sacra) um so vertrauensvoller in die Hand des Staates legen, je mehr dieser seiner eigenen Aufgabe negativ und positiv bewusst ist, d. h.: je weniger er unmittelbar selber religiöse Gemeinschaft, Kirche sein (jus in sacra üben) will, und je mehr er hingegen wirklich und vollkommen sittliche Gemeinschaft, Rechts- und Humanitätsstaat ist.

Diess die wahre Idee des Verhältnisses, welches in der Vorstellung des landesfürstlichen „Summepiskopats" einen unangemessenen, weil inneren Widerspruch involvirenden Ausdruck bekommen hat. Da der Fürst nicht als religiöse Privatperson, sondern nur als oberster Träger der Staatsgewalt auch Träger der kirchlichen Oberhoheit ist, so kann er die letztere nur durch dieselben Organe und nach denselben gesetzlichen Normen, wie die staatliche Regierung, ausüben.

Zweites Hauptstück.
Der Kirchendienst.

§ 50.
Begriff des Kirchendienstes.

Der Kirchendienst besteht in allen den Thätigkeiten des Geistlichen als des geordneten Organes und Repräsentanten der Gemeinde, welche die wirksame Darstellung, Mittheilung und Belebung des christlichen Geistes vermitteln.

Diese Thätigkeiten theilen sich in die Vollziehung der gottesdienstlichen Handlungen inmitten der feiernden Gemeindeversammlung (Kultus-Liturgie), die erziehend-belehrende Vorbereitung der werdenden Gemeinde (Katechese) und die kasuelle Thätigkeit an den einzelnen Gemeindegliedern zur Pflege des christlichen Lebens in Bezug auf individuelle und konkrete Bedürfnisse (Pastoration).

§ 51.
Der kirchliche Kultus.

Der kirchliche Kultus ist die zur festen Sitte gewordene Bethätigungsweise der christlichen Frömmigkeit in der Feier der versammelten Gemeinde, wobei die gemeinsame Hingebung Aller an den das Ganze beseelenden und in den Gnadenmitteln sich darbietenden Geist Christi zur Belebung und Stärkung seiner Heils- und Heiligungskraft in den Einzelnen oder zur wechselseitigen Erbauung dient. Aller Kultus ist als aktuelle und gemeinschaftliche Vollziehung des religiösen Verhältnisses einerseits Thun und andererseits Empfangen, Gottesdienst und Gottesgenuss, Opfer und Gnadenmittel zugleich.

Der Kultus vollzieht sich durch Wort und Handlung, welche beide denselben Inhalt, nehmlich das christliche Prinzip der Gotteskindschaft, nur in verschiedenen Formen ausdrücken: das eine in der geistigen Symbolik der Vorstellung, die andere in der sinnlichen Symbolik der Anschauung. Wie beide Formen sich der

Natur der Sache nach gegenseitig zu ergänzen haben, so sind sie auch bei jeder vollständigen Kultusfeier verbunden.

Während die katholische Kirche die Kultushandlungen vor dem Worte einseitig bevorzugt, hat der Protestantismus das Wort wieder (wie die älteste Kirche) in Vordergrund gestellt und nur die beiden urchristlichen Handlungen Taufe und Abendmahl als eigentliche Sakramente oder Gnadenmittel anerkannt, wie sie auch die specifischen Symbole des christlichen Prinzips in seiner centralen und universellen Bedeutung sind (vgl. G.-L. § 232).

§ 52.

Kultusort und -Zeit.

Wie das christliche Kirchengebäude eine monumentale Symbolik der christlichen Idee in der Anschauungsform des Raums sein soll, so ist das christliche Kirchenjahr — mit dem an den Naturlauf anlehnenden und an vorchristliche Kultusbräuche anklingenden, die evangelische Heilsgeschichte aber zum Inhalt habenden Cyklus der drei Hauptfeste und mit der festlosen Hälfte der (natürlichen und geschichtlichen) Wachsthums- und Erntezeit — die periodisch wiederkehrende Symbolik der christlichen Idee in der Anschauungsform der Zeit.

Die Feier des Sonntags als „Tages des Herrn“, welche schon die älteste Kirche an die Stelle der jüdischen Sabbathfeier gesetzt hat[1]), ist die thatsächliche Aufhebung des alttestamentlichen Sabbathgesetzes[2]) und zugleich Erfüllung der alttestamentlichen Sabbathidee in der neuen, dem „vernünftigen Gottes-

---

[1]) I Cor. 16, 2. Apoc 1, 10. Act. 20, 7. Ignat ad Magn. 9. Barnab. 15.

[2]) Vgl. Mc. 2, 27f. Gal. 4, 9f. Col. 2, 16f. Röm. 14, 5f. *Luther* im *Cat. Maj.* p. 423f: Hoc praeceptum, quantum ad externum et crassum illum sensum attinet, ad nos Christianos non pertinet. Est enim externa quaedam res, sicut omnes aliae Veteris Testamenti constitutiones certis quibusdam ritibus, personis, temporibus et locis destinatae, quae omnes jam per Christum liberae factae sunt.

dienste“ (Röm. 12, 1.) entsprechenden Form der Freiheit und Freude im heiligen Geiste.

Sofern jedoch in der Regelmässigkeit dieser Kultuszeiten das Christenthum sich als öffentliche Volkssitte objektivirt, die, mit dem ganzen übrigen Volksleben innig verwachsen, die sociale Macht der Religion ebenso darstellt wie befestigt: so gelten diese Kultuszeiten in der christlichen Welt als sociale Institutionen und steht ihre äussere Heilighaltung als Ruhe- und Feiertage unter dem Schutz der bürgerlichen Rechtsordnung. Vgl. § 148.

§ 53.

Kultusordnung.

Die Formen des christlichen Kultus sind weder aus der jüdischen Synagoge noch aus dem heidnischen Mysterienwesen hervorgegangen, sondern sind das originale und naturwüchsige Produkt des christlichen Gemeindegeistes. Darum sollen sie auch weder in heidnisches Schaugepränge zurückfallen noch in jüdische Synagogenvorträge. Das Mass der ästhetischen Symbolik richtet sich nach dem Bedürfniss, das nach der Individualität der Völker und Kirchen verschieden ist.

Wie der christliche Kultus die immer neue subjektive Aneignung des objektiv gegebenen christlichen Princips zu vermitteln hat, so vollzieht er sich auch theils in der gebundenen, gemeinschaftlich und dauernd festgesetzten Form der Liturgie, theils in der freien, persönlichen und mannigfaltigen Form der Predigt. Jene vertritt das objektive Moment des geschichtlich gegebenen und stetigen kirchlichen Gemeindebewusstseins, diese das subjektive des fortschreitenden individuellen Selbstbewusstseins; jene bewegt sich überwiegend in der Unmittelbarkeit der unreflektirten Empfindung und Anschauung, diese in der Vermittelung der Reflexion; jene dient überwiegend der mystisch-ästhetischen, diese der theoretischen und ethischen Seite der christlichen Frömmigkeit.

Entsprechend den zwei Momenten des Kultus als des gottmenschlichen Gemeinschaftsaktes (§ 51) theilen sich die liturgischen

Akte in solche, welche das menschliche Suchen Gottes und die vorbereitende Weihe für seine Gemeinschaft oder die Erhebung der Gemeinde zu Gott und Hingabe an ihn ausdrücken (Gesang, Gebet, Bekenntniss), und in solche, welche das göttliche Sich-finden-lassen oder seine wirksame Gegenwart und Gnadenmittheilung in der Gemeinde darstellen (Schriftverlesung und Segen, Absolutionsverkündigung und Sakramentsspendung).

§ 54.

Das Gebet.

Das Gebet ist das Reden mit Gott, welches in der Gemeinschaft seines göttlichen Lebens die Erlösung vom Druck der Weltübel sucht und der gefundenen sich dankbar erfreut. Seine Grundformen: Bitt-, incl. Bussgebet und Dank- oder Lobgebet.

Das specifisch christliche Gebet ist das „Gebet im Namen Jesu“[1]) d. h. dasjenige, welches nach Jesu Vorbild geschieht mit dem Kindessinn des Vertrauens und der Ergebung und zum Inhalt hat die Erfüllung des göttlichen Willens im Ganzen und Einzelnen oder die Förderung des Reiches Gottes und des eigenen Heilslebens in und mit demselben, wobei irdische Anliegen zwar nicht ausgeschlossen, aber nur so mitaufgenommen sind, wie sie unter der Leitung der göttlichen Weisheit zu Mitteln des göttlichen Reiches dienen. Insbesondere ist die Fürbitte für Andere, sei es einzelne Personen oder ganze Kreise und Stände, der religiöse Ausdruck und die religiöse Weihe der auf Liebe und Verehrung beruhenden brüderlichen Gemeinschaft.

Die Form des Gebets hat nur Bedeutung als entsprechende Erscheinung der Gebetsgesinnung. Das „Vater-Unser“ Mustergebet nach Inhalt und Form, daher stehendes Element der kirchlichen Liturgie. Die dogmatische Form der Vorstellung über Gott und seine Weltregierung ist nur von relativer, der Lauterkeit der Gebetsgesinnung durchaus untergeordneter Bedeutung; hiernach

---

[1]) Joh. 16, 23 f.

auch die Anbetung Christi im Sinn von Joh. 14, 9 eine unanfechtbare kirchliche Sitte. Das gemeinsame Gebet ist feierlichster Ausdruck und kräftigstes Förderungsmittel der Einheit im Geist.

Die Erhörung ist dem glaubigen Gebete unmittelbar gewiss, nehmlich als die durch den Glauben selber vermittelte und innerlich zu erfahrende Frucht desselben, die dann auch äusserlich sichtbar wird als die weltüberwindende Kraft des gottinnigen Glaubens. Diese Erhörungsgewissheit wird im liturgischen Schlussakt des „Segens“ ausgedrückt und besiegelt.

§ 55.

Die Predigt.

Die Predigt ist Kultusakt und theilt als solcher den Charakter alles Kultus: sie ist Darstellung des christlichen Geistes in der feiernden Gemeinde zum Zweck ihrer religiös-sittlichen Erbauung.

Aber die Predigt ist, im Unterschied von der Gebundenheit der Liturgie, die Darstellung des Christlichen in der freien Form der persönlichen Auffassung, in welcher sowohl die Subjektivität des Predigers wie die subjektiven und variirenden Bedürfnisse der Gemeinde zur Geltung kommen, so zwar, dass diese beiden Subjektivitäten durch einander sowohl als durch die objektive Norm des christlichen Princips regulirt werden.

Inhalt der Predigt ist das Wort Gottes, wie es durch die heilige Schrift und Kirche geschichtlich bezeugt ist, aber auch im christlichen Bewusstsein der gegenwärtigen Gemeinde sich als lebendige Wahrheit immer neu bezeugt. Wie das Wort Gottes Gesetz und Evangelium zugleich ist, so enthält auch die Predigt Glaubenswahrheiten und sittliche Forderungen ungetrennt, und zwar beide nicht bloss in abstrakter Allgemeinheit, sondern auch in specieller Beziehung auf Zeitfragen und Zeitbedürfnisse (apologetische und polemische, didaktische und paränetische Predigten). Unterschied der Missionspredigt und der Casualrede (sei es bei kirchlichem oder weltlichem Casus) von der ordentlichen kultischen Predigt.

Die Form der Predigt ist bestimmt durch ihren Begriff als kultischer Redeakt: sie unterliegt den allgemeinen Gesetzen der Redekunst, aber modificirt durch den Charakter des Kultus und durch den Zweck der christlichen Erbauung einer geistlich und weltlich gemischten Gemeinde.

§ 56.

Abendmahl und Beichte
(vgl. G.-L. §§ 237—240).

Das heilige Abendmahl ist der Höhepunkt des christlichen Kultus als die prägnanteste Darstellung seiner Idee: innere Vollziehung der unio mystica unter der Symbolik der äusseren Handlung.

Im Genuss der Symbole des Todes Christi feiert die Gemeinde nicht bloss das Gedächtniss an das vergangene Faktum, sondern bekennt sich zu der bleibenden Bedeutung dieses ethischen Opfertodes, indem sie sich selbst als geistliches Dankopfer hingiebt an die im Liebesopfer des Erlösers offenbar gewordene versöhnende und heiligende Liebe Gottes; also ein Akt sowohl der Glaubensgemeinschaft der Gemeinde mit dem Haupte und Erstgeborenen der Gotteskinder Christus, als auch zugleich der Liebesgemeinschaft der Gemeindeglieder unter einander im Geiste der Gotteskindschaft. Seine Wirkung: Stärkung des Heilsgenusses durch Vergewisserung des versöhnten Friedens mit Gott (Sündenvergebung) und der Heiligungskraft durch Belebung der Bruderliebe eines Jeden gegen den Nächsten.

Da die Feier des heiligen Abendmahls persönlichen Glauben voraussetzt, so können an ihr nur die mit Ablegung des Bekenntnisses in die aktuelle Gemeinde-Mitgliedschaft eingetretenen Christen, nicht (wie bei den Katholiken) Kinder theilnehmen.

Die gesegnete Feier des heiligen Abendmahls setzt zwar nicht bestimmte dogmatische Ansichten über die Bedeutung des Sakraments, wohl aber lebendige Empfänglichkeit und bussfertiges Heilsverlangen voraus. Daher lässt die Kirche ihr die Beichte vor-

ausgehen, und zwar die protestantische in Form eines gemeinsamen öffentlichen Sündenbekenntnisses mit allgemeiner Absolutionsverkündigung, welche dem bussfertigen Sünder durch Vergebung der Schuld den Zutritt zur sakramentalen Gottesgemeinschaft eröffnet. Aber dieser Akt gehört mit der Abendmahlsfeier so unmittelbar zusammen, dass er nicht zu selbstständigem Gottesdienst sich eignet, sondern seine passendste Stelle zwischen Predigt und Abendmahl findet.

Die Privatkommunion von Kranken und Sterbenden ist — vorausgesetzt, dass jeder Aberglaube dabei fernbleibt — eine schöne und wirksame Feier, besonders, wo sie nicht vom Kranken allein, sondern unter voller Theilnahme der nächsten Angehörigen oder doch des Geistlichen als Vertreters der Gemeinde empfangen wird.

Die Selbstkommunion des Geistlichen, der dabei in doppelter Eigenschaft: als spendender Liturg und als empfangendes Gemeindeglied in Betracht kommt, hat keinerlei Bedenken.

§ 57.

Taufe und Confirmation
(vgl. G.-L. §§ 233—236).

Die heilige Taufe ist das Sakrament der Aufnahme des Einzelnen in die christliche Gemeinde durch Verbürgung der göttlichen Gnade für ihn seitens der aufnehmenden Kirche und Gelöbniss der Gnadenaneignung seitens des aufzunehmenden Täuflings oder seiner Stellvertreter, der Pathen.

Die Kindertaufe ist, ob auch ohne direkten biblischen Grund, mit Recht schon frühe aufgekommen und für die Kirche als Volkskirche unerlässlich. Auch hat sie — wofern nur abergläubische Vorstellungen und Bräuche (zu welchen auch die „Nothtaufe“ gehört) ferngehalten werden — ihr gutes dogmatisches Recht: als symbolische Darbietung der objektiven gratia praeveniens, und ihre schöne ethische Bedeutung: als verpflichtendes Gelöbniss der (durch die Pathen repräsentirten) Gemeinde über-

haupt und speciell der Familie, den Täufling zum Christen zu erziehen. Aber zum erschöpfenden Begriff des biblischen Sakraments der Wiedergeburt fehlt bei der Kindertaufe das nothwendige subjektive Moment des persönlichen Glaubens, ohne welchen eine reale Mittheilung der Gnade zum persönlichen Eigenthum („Wiedergeburt") nicht möglich ist.

Zum wirksamen Sakrament der Heilsmittheilung wird daher die Kindertaufe erst durch die hinzutretende Ergänzung der christlichen Unterweisung und Erziehung, deren Frucht die persönliche Ablegung des christlichen Glaubensbekenntnisses und Treugelöbnisses in der Confirmation („Einsegnung") ist. Sie ist nicht sowohl „Erneuerung des Taufbundes", als vielmehr die aktuelle menschliche Annahme und Eingehung des göttlicherseits schon von Anfang verheissenen und in der Kindertaufe individuell verbürgten Gnadenbundes.

Weitere ethische Bedeutung der Confirmation: sie ist Akt des Treugelöbnisses gegen die specielle Confessionskirche; auch kirchliche Weihe des Abschlusses des (elementaren) Schulunterrichts, des Eintritts in die Gesellschaft und des Austritts der Söhne aus dem Elternhaus; also zugleich: kirchliche, Schul- und Familienfeier.

§ 58.

Die Katechese.

Die Katechese oder der kirchliche Jugendunterricht ist dasjenige Handeln der Kirche durch ihr geordnetes Organ, welches zum Objekt hat die in der Kirche heranwachsende Jugend und zum Zweck die Erziehung derselben zur persönlichen Gliedschaft an der Gemeinde.

Als lehrend-erziehende Thätigkeit unterliegt sie zwar den allgemeinen Gesetzen der Didaktik und Pädagogik, unterscheidet sich aber von der analogen Thätigkeit in Haus und Schule durch den speciellen Zweck der Heranbildung einer kirchlichen Gemeinde, wodurch nicht blos der Inhalt, sondern auch die Form des katechetischen Unterrichts insofern bestimmt wird, als derselbe

mit dem didaktischen auch schon ein kultisches und pastorales Moment verbindet.

Inhalt des katechetischen Unterrichts ist die christliche Wahrheit als Geschichte, Glaubens- und Sittenlehre in der Ausdehnung und Gestalt, wie ihre Kenntniss zur Begründung einer bestimmten christlichen Denkart für die heranwachsende Jugend nöthig und zweckdienlich ist.

§ 59.

Religionsunterricht der Kirche und der Schule.

Sofern der kirchliche Jugendunterricht ein Theil des allgemeinen Jugendunterrichts ist, so berühren sich auf diesem Gebiet die Thätigkeiten der Kirche und der Schule.

Da die Religion ein integrirender und centraler Bestandtheil der allgemeinen Volksbildung ist, so gehört die Unterweisung in derselben auch zu den wesentlichen Elementen des öffentlichen Schulunterrichts. Dass aber der Religions-Unterricht der Schule nicht im Zwiespalt stehen darf mit der kirchlichen Katechese, ist nicht bloss Forderung der Kirche, sondern auch der Pädagogik.

Gleichwohl besteht zwischen dem Religionsunterricht der Schule und der kirchlichen Katechese der wesentliche Unterschied, dass letztere im und zum konfessionellen Glauben einer engeren Kirchengemeinschaft unterrichtet und erzieht, während es in der Natur der „elementaren Volksschule“ liegt, sich auf die Elemente der religiösen Bildung des ganzen christlichen Volkes zu beschränken. Dies geschieht am naturgemässesten durch die Unterweisung in der heiligen Schrift, insbesondere in der heiligen Geschichte alten und neuen Testaments, als der interkonfessionellen Grundlage des Christenthums.

Auf der Basis dieses allgemeinen und obligatorischen Bibelunterrichts der Schule erhebt sich dann als zweite Stufe der kirchliche Glaubensunterricht, der nur durch die kirchlichen Organe und im Namen des Kirche mit unmittelbarer Abzielung auf die Confirmation zu geben ist („Confirmanden-Unterricht“).

An diesen sollte sich endlich als dritte Stufe ein religiöser Fortbildungs-Unterricht für die reifere Jugend und die Erwachsenen anschliessen, welcher Lebensbilder aus der Geschichte der Kirche und apologetisch-polemische Behandlung von Zeitfragen zum Gegenstand hätte und damit den Uebergang vom Unterricht zur Seelsorge praktisch vermittelte.

§ 60.

Die Seelsorge.

Die Seelsorge ist dasjenige Handeln der Kirche vornehmlich (doch nicht ausschliesslich) durch ihr geordnetes Organ, welches sich bezieht auf die Pflege des christlichen Lebens in den einzelnen Gemeindegliedern je nach ihren besonderen Zuständen und Bedürfnissen.

Ihre allgemeinste Form ist die regelmässige Theilnahme der Kirche an dem äusseren Lebenslauf ihrer Glieder mit segnendem und tröstendem Zuspruch bei dem Wechsel von Freude und Leid von der Wiege bis zum Grabe. Auf dieser mit der Volkssitte durchweg verwachsenen Pastoralthätigkeit beruht mindestens sosehr, wie auf dem öffentlichen Gottesdienst, die sociale Macht der Religion.

Dazu kommen als besondere Pastoralthätigkeiten theils die heilende Seelsorge an den geistlich Schwachen, sei es den gemüthlich Angefochtenen oder den im Glauben Irrenden oder den im Wandel Strauchelnden; theils die strafende Zucht an den Trotzenden und Aergerniss gebenden; theils endlich die berathende und unterstützende Fürsorge bei äusseren Nothständen.

Während die heilende Seelsorge an den geistlich Schwachen ausschliesslich Sache des brüderlichen Zuspruches ist, welcher mit seelenkundigem Takte das Wort der Wahrheit recht zu theilen hat (I Tim. 2, 15), so ist die strafende Zucht eine kirchenregimentlich zu ordnende Funktion der Gesammtgemeinde und die äussere Fürsorge Sache der gemeinsam zu organisirenden Liebesthätigkeit.

§ 61.
Die Kirchenzucht
(vgl. G.-L. §§ 241—244).

Die Kirchenzucht oder Aufsicht der kirchlichen Gemeinschaft über das christlich-sittliche Verhalten ihrer Glieder, in der alten Kirche in Form der öffentlichen Busse, in der katholischen Kirche in Form der Privatbeichte und der kirchlich-weltlichen Strafgewalt ausgeübt, ist in der protestantischen Kirche (prinzipiell von Anfang, in praxi wenigstens seit neuerer Zeit) auf die geistlichen Strafmittel des Wortes der Vermahnung und des Ausschlusses von den kirchlichen Ehrenrechten und vom Sakramentsgenuss beschränkt worden.

Die private Vermahnung gehört zur heilenden Seelsorge und ist bei allen für diese Einwirkung Empfänglichen die der evangelischen Kirche angemessenste Art[1]) von Kirchenzucht; wogegen öffentliche Vermahnung mit Namennennung als Ehrenkränkung mehr verbittert als bessert.

Gegenüber solchen aber, die durch notorisches Sündenleben oder beharrliche und demonstrative Religionsverachtung öffentliches Aergerniss erregen, kann es für die Kirche zur Pflicht der Selbsterhaltung werden, sich des Aergernisses zu erwehren, durch ihre theilweise oder ganze Ausschliessung aus der kirchlichen Mitgliedschaft[2]) ersteres durch Entziehung kirchlicher Ehren- und Wahlrechte, letzteres durch Versagung des heiligen Abendmahls, beides nur als Ausübung eines ethischen Gemeinschaftsrechts, nicht als religiöse Jurisdiktion.

---

[1]) Matth. 18, 15. cfr. *Art. Smalc.* p. 329: per potestatem clavium atque etiam per mutuum colloquium et consolationem fratrum.

[2]) Matth. 18, 17. I Cor. 5. cf. *Art. Smalc.* p. 333: Vera et christiana est excommunicatio, quae manifestos et obstinatos peccatores non admittit ad sacramentum et communionem ecclesiae, donec emendentur et scelera vitent. Et ministri non debent confundere hanc ecclesiasticam poenam seu excommunicationem cum poenis civilibus.

Ueber die Anwendung dieser Strafmittel hat nicht der einzelne Geistliche allein, sondern nur zusammen mit der Gemeinde und eventuell das Kirchenregiment zu entscheiden. Bei der Entscheidung werden einerseits die Rücksicht auf das öffentliche Gewissen und andererseits die pädagogische Sorge für die Besserung der Verirrten die massgebenden Gesichtspunkte bilden.

§ 62.

Die innere Mission.

Neben dem ordentlichen kirchlichen Amt hat die Kirche von jeher besondere Anstalten getroffen zur Abhülfe oder Vorkehrung für allgemeinere leibliche und geistige Nothstände in ihrer Mitte: wohlthätige Stiftungen, Klöster und Orden im Dienste humaner Zwecke.

Der ältere Protestantismus hat an die Stelle der ihm widerstrebenden kirchlich gebundenen Form dieser Anstalten theils die private theils die bürgerlich organisirte und mit dem kirchlichen Amt in organischer Verbindung stehende Wohlthätigkeitspflege gesetzt.

Aber in der Neuzeit haben die durch das Massenelend socialer Nothstände gesteigerten Anforderungen zur Organisation der christlichen Liebesthätigkeit in freien Vereinen geführt, welche unter dem — zwar in lieblosem Sinn missdeutbaren — Namen: „Innere Mission“ eine protestantisch veredelte Erneuerung des besseren katholischen Ordenswesens darstellen und eine vielseitige Thätigkeit zu Gunsten leiblicher und geistlicher Förderung der Armen, Kranken, Verwundeten, Verwaisten, Verwahrlosten, Gefallenen und Gefangenen entfalten.

Die Wirksamkeit dieser christlich-humanen Vereine, die zwischen Kirche und bürgerlicher Gesellschaft eine mittlere Stellung einnehmen, ist um so segensreicher, je mehr sie echt protestantisch sind, d. h. die christlich-sittlichen Zwecke des Reiches Gottes, welche mit den universell-menschlichen identisch sind, vor den partikulären konfessionell-kirchlichen und kirchenparteilichen Interessen in Vordergrund stellen.

§ 63.

Die äussere Mission.

Nicht unmittelbar unter den ordentlichen Kirchendienst, der es mit der bestehenden Kirche zu thun hat, gehört die auf Erweiterung der Kirche durch Bekehrung der nichtchristlichen Menschheit abzielende Thätigkeit der „äusseren Mission“.

So gewiss das Christenthum als Erscheinung des Reiches Gottes die göttliche Bestimmung und Verheissung hat, über die ganze Menschheit sich zu verbreiten, so ist doch weder eine Aufgabe noch eine Verheissung dieser Art irgend einer der konfessionellen besonderen Institutionen, in welchen sich das Christenthum als Kirche geschichtlich verwirklicht hat, gegeben. Da vielmehr die konfessionelle Bestimmtheit jeder Sonderkirche sich aus geschichtlich-lokalen Gründen entwickelt hat, so bildet sie eher ein Hinderniss als ein Vehikel für die allgemeine Ausbreitung des Christenthums bei Völkern von andersartigen Natur- und Geschichtsbedingungen.

Der eigentliche Träger der die Welt erobernden christlichen Mission ist daher die in den Culturstaaten organisirte christlich-sittliche Gesellschaft und ihr Hauptmittel die staatlich geleitete und geschützte Colonisation. Innerhalb dieser ist auch die kirchliche oder von freien Vereinen ausgehende Verkündigung des Evangeliums zur fruchtbaren Mitarbeit an der Verbreitung des Christenthums berufen. Ohne diese Basis christlich-sittlicher Cultur aber kann die kirchliche Mission stets nur von beschränktem Erfolg sein, dessen Werth um so zweifelhafter ist, je mehr das Schwergewicht auf dogmatisch-konfessionelle Belehrung und Ueberredung der Heiden gelegt wird.

Zweiter Abschnitt.
Von der Familie.

§ 64.
Begriff der Familie.

Die Grundform der menschlichen Gemeinschaft ist die Familie, welche auf der Geschlechtsgemeinschaft der Ehe und Blutsverwandtschaft der Abstammung beruht und in der Hausgenossenschaft sich als engste geschlossene Gesellschaftsgruppe darstellt.

Auf natürlichem Grunde ruhend, wird die Familie zur wirklich sittlichen Gemeinschaft erst dadurch, dass sie durch Sitte und Gesetz der Gesellschaft zur festen, in ihren verschiedenen Beziehungen rechtlich geschützten und geregelten Ordnung erhoben wird.

Wie die Idee der Familie durch das Christenthum bestimmt wird, hat die christliche Socialethik in den beiden Hauptstücken von der Ehe und vom Hausstand darzustellen.

Erstes Hauptstück.
Die Ehe.

§ 65.
Neutestamentliche Lehre von der Ehe.

Jesus bezeichnet die Ehe als die auf der ursprünglichen göttlichen Schöpfungsordnung beruhende völlige und unlösliche Lebensgemeinschaft von Mann und Weib, die mosaische Lösbarkeit der Ehe aber als eine ihrer göttlichen Idee widersprechende Concession an die natürliche Herzenshärtigkeit [1]).

[1]) Matth. 19, 4—9. 5, 31 f.

Paulus hat den Naturzweck der Ehe als geordnete Form der Geschlechtsbefriedigung in den Vordergrund gestellt und die Ehelosigkeit als den — unter Voraussetzung des individuellen Charismas um der unbehinderten Dienstbereitschaft für Gottes Reich willen — höheren und seligeren Stand bezeichnet[1]).

Aber die hieraus von gnostischem Spiritualismus gezogene Consequenz der Verwerfung der Ehe aus asketischen und dualistischen Gründen hat der kirchliche Paulinismus auf's entschiedenste zurückgewiesen[2]), die Ehe sogar anempfohlen als die eigentliche Bestimmung des Weibes[3]), auch bei kirchlichen Amtsträgern wenigstens die einmalige Ehe als Regel vorausgesetzt[4]).

Auch positiv hat das kirchliche Urchristenthum dem häretischen Spiritualismus gegenüber die höhere ethische Würdigung der Ehe aus den christlichen Prinzipien abgeleitet: Die eheliche Liebe ein Abbild der Liebe Christi zur Gemeinde, beruhend auf der Anerkennung der ebenbürtigen sittlichen Würde des Weibes als christlicher Persönlichkeit, unbeschadet der Ueberordnung des Mannes als naturgemässen Hauptes der Familie[5]).

§ 66.

Katholische Lehre von der Ehe.

Durch die katholische Betrachtung und Behandlung der Ehe gehen von Anfang die zwei entgegengesetzten, mit der Doppelstellung der katholischen Kirche zur Welt zusammenhängenden Strömungen:

Einerseits asketische Geringschätzung der Ehe um ihrer Naturseite willen; die Virginität gilt schon rein als solche (abgesehen von der charismatisch-teleologischen Motivirung von Matth. 19, 12 und I Cor. 7, 32 f.) für den vollkommeneren und

---

1) I Cor. 7. Vgl. übrigens auch Matth. 19, 12. Apoc. 14, 4.
2) Col. 2, 18 ff. I Tim. 4, 3—8.
3) I Tim. 2, 15. 5, 14. Tit. 2, 4.
4) I Tim. 3, 2. 4. 11. 12.
5) Eph. 5, 22—33. I Petr. 3, 1—7. Gal. 3, 28. I Cor. 11, 3—12.

verdienstlichen Stand[1]); dem Geistlichen wird die Ehe verboten; die Ehehindernisse werden gehäuft; die Annulirung bestehender Ehen wird priesterlicher Willkür vorbehalten.

Andererseits wird doch die Ehe zu einem Sakrament erhoben[2]), welches zwar ausnahmsweise nicht vom Priester vollzogen werde, sondern von den Nupturienten selbst mittelst ihrer einfachen Willenserklärung, wozu die Gegenwart des Parochus bloss in der Eigenschaft eines Zeugen (seit Trient) erforderlich ist. Auf dem Sakramentscharakter beruht die Unlöslichkeit der Ehe und das Recht der kirchlichen Gerichtsbarkeit über alle Ehesachen[3]).

§ 67.

Protestantische Lehre von der Ehe.

Der Protestantismus hat die ganze katholische Ehetheorie und -Praxis als eine die Familie erniedrigende und knechtende un- und übernatürliche Menschensatzung aus Gründen der Natur, des Evangeliums und des bürgerlichen Rechtes verworfen. Die Ehe ist nicht Sakrament, wohl aber eine auf göttlicher Naturordnung beruhende und mit göttlichen Verheissungen verknüpfte[4]), gesetzliche Verbindung von Mann und Weib zur geordneten Erfüllung

---

1) *Trid. Sess.* XXIV: Si quis dixerit, non esse melius et beatius, manere in virginitate aut coelibatu, quam jungi matrimonio, anath. sit.

2) Ib.: Si quis dixerit, matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis evangelicae sacramentis a Christo institutum, sed ab hominibus in ecclesia inventum, neque gratiam conferre, anath. sit.

3) Ib.: Si quis dixerit, causas matrimoniales non spectare ad judices ecclesiasticos, anath. sit.

4) *Apol.* p. 202: Matrimonium non est primum institutum in novo testamento, sed statim initio creato genere humano. Habet autem mandatum Dei, habet et promissiones, non quidem proprie ad novum testamentum pertinentes, sed magis ad vitam corporalem — sicut magistratus. Ib. 239: Conjunctio maris et foeminae est juris naturalis; porro jus naturale vere est jus divinum, quia est ordinatio divinitus impressa naturae.

der geschlechtlichen Naturbestimmung, zur gegenseitigen sittlichen Förderung und gemeinsamen Kindererziehung, mit all dem zur Verherrlichung Gottes [1]).

Verworfen wird die katholische Behauptung der höheren Vollkommenheit der Virginität als solcher und die Forderung des Cölibats der Geistlichen; verworfen auch die geistliche Gerichtsbarkeit in Ehesachen, die unter die bürgerliche Obrigkeit oder doch unter staatlich eingesetzte gemischte Behörden gehören [2]); sowie die Häufung der Ehehindernisse, besonders die aus geistlicher Verwandtschaft.

Für die Form der gültigen Eheschliessung wird in den lutherischen Symbolen nur die Oeffentlichkeit und elterliche Zustimmung gefordert, in den reformirten auch die kirchliche Einsegnung. Diese wurde in den protestantischen Kirchen allgemein zur stehenden Sitte, wenn auch im Kirchenrecht die Erinnerung an das kanonische „consensus facit nuptias" noch immer nachwirkte.

Die Möglichkeit der Ehescheidung mit Wiederverheirathung des unschuldigen Theils ist im protestantischen Bekenntniss als Grundsatz ausgesprochen [3]). Als biblisch anerkannter [4]) Grund der Scheidung galt von Anfang allgemein Ehebruch und bösliche Verlassung. Aber nach *Melanchthon's* Vorgang ist eine Erweiterung der Scheidungsgründe auf alle faktisch die Ehe aufhebenden Ursachen allmählig in der Gesetzgebung der protestantischen Landes-

---

[1]) *Luther*: Conjugium est divina et legitima conjunctio maris et feminae spe prolis, vel saltem vitandae fornicationis et peccati causa ad gloriam Dei. Finis ultimus est, obedire Deo et mederi peccato, invocare Deum, quaerere, amare, educare prolem ad gloriam Dei, habitare cum uxore in timore Domini et ferre crucem (Opp. ex. IV, 34).

[2]) *Apol.* p. 243. *Art. Smalc.* p. 355: Multae sunt injustae leges papae de negotiis matrimonialibus, propter quas magistratus debent alia judicia constituere.

[3]) Ib.: Injusta etiam traditio est, quae prohibet conjugium personae innocenti post factum divortium.

[4]) Matth. 5, 32. 19, 9. I Cor. 7, 15.

kirchen durchgedrungen. Am weitesten ging das preussische Landrecht, welches die gegenseitige Einwilligung als Grund zur Scheidung einer Ehe anerkennt.

§ 68.

Resultat: Idee der Ehe.

Die Ehe ist ihrer Idee nach die lebenslängliche und völlige, leiblich-geistige Gemeinschaft zweier Personen verschiedenen Geschlechts, beruhend auf ihrer beiderseitigen freien Einwilligung und auf der förmlichen Anerkennung und rechtlichen Sanktionirung ihres Bundes seitens der sittlichen Gesellschaft.

Die natürliche Geschlechtsverbindung bildet die Grundlage und unterscheidende Eigenthümlichkeit der ehelichen vor andern sittlichen Gemeinschaften, weshalb auch die geschlechtliche Anziehung das natürlichste Motiv der Eheschliessung ist. Aber wie der sinnliche Trieb schon von Anfang in der persönlichen Liebe, als dem wechselseitigen Einswerdenwollen der ganzen individuellen Existenz, zum blossen Moment herabgesetzt ist, das als solches nicht zum bestimmten Bewusstsein kommen muss: so tritt dann die Naturseite der Geschlechtsgemeinschaft im Verlauf der Ehe immer mehr als verschwindendes Moment zurück hinter der Gemeinsamkeit aller sittlichen Lebensinteressen und dem wechselseitigen Sichergänzen und Fördern in der persönlichen Charakterbildung und socialen Berufserfüllung (Ideal der Freundschaft).

Die sittliche Liebeseinheit der Ehe beruht zwar nicht auf einem Rechtsvertrag und kann durch diesen nicht ersetzt oder erzeugt werden; aber doch bildet die förmliche Willenserklärung vor der die Gesellschaft repräsentirenden Behörde die zum sittlichen Wesen der Ehe nothwendig mitgehörende Rechtsform derselben, wodurch der sittliche Bund rechtsgültig sanktionirt d. h. in die gesellschaftliche Rechtsordnung aufgenommen und in seinem Bestand gegen die Willkür sowohl Dritter als auch der Ehegatten selbst geschützt wird.

Die Christlichkeit der Ehe beruht nicht auf einer be-

stimmten Form ihrer Schliessung sondern auf der Gesinnung, mit welcher sie eingegangen und geführt wird, insbesondere auf der Lauterkeit und Opferwilligkeit der gegenseitigen Liebe.

§ 69.

Die Ehe-Hindernisse.

Die Gesellschaft, welche die Ehe durch ihre Sanktion legitimirt, hat auch die Bedingungen der richtigen Ehe bezhw. die Ehehindernisse festzusetzen. Dieselben sind theils natürliche theils moralische theils religiöse.

Die natürlichen Ehehindernisse bestehen theils in der absoluten oder temporären Unfähigkeit einer Person zur Ehe überhaupt, theils in zu naher Verwandtschaft der Nupturienten, bei welcher das Verwandtschaftsverhältniss (Pietät, Geschwisterliebe) mit der sittlichen und natürlichen Gesundheit des ehelichen Verhältnisses unverträglich wäre.

Die moralischen Ehehindernisse bestehen theils im Fehlen der Zustimmung der berechtigten Autoritäten, insbesondere Eltern (Schranken ihres Veto-Rechtes in der neueren Gesetzgebung, völlige Aufhebung in Amerika); theils in schwerer Verschuldung eines oder beider Nupturienten, insbesondere durch Ehebruch. Endlich bilden zu grosse Standes- und Bildungsunterschiede ein moralisches Ehehinderniss zwar nicht nach dem Gesetz, aber nach der Sitte und Vernunft.

Ein religiöses Ehehinderniss ist nach protestantischem Kirchenrecht nur die Verschiedenheit der Religion (nicht der Confession). Mit der Civilehe hat dasselbe seine gesetzliche Gültigkeit verloren und ist zur persönlichen Gewissensfrage geworden, über welche sich nichts Allgemeines apriori bestimmen lässt (vgl. I Cor. 7, 12—16).

§ 70.

Das Verlöbniss.

Der Eheschliessung geht das Verlöbniss oder Eheversprechen voran, welches als privater Vertrag auf künftige Eheschliessung noch nicht rechtlich bindende Kraft hat.

Bei einseitiger Auflösung des Verlöbnisses steht dem Verlassenen die civilrechtliche Klage auf Entschädigung wegen materieller Benachtheiligung zu. Dagegen ist die Klage auf Zwangsvollziehung der Ehe, die früher namentlich für den Fall der anticipirten Beiwohnung der Braut zustand, in der neueren Gesetzgebung aufgehoben, weil die Zwangstrauung unter allen Umständen der Idee der Ehe widerspricht.

Für die Frage nach der sittlichen Zulässigkeit einseitiger Aufhebung des Verlöbnisses ist der Gesichtspunkt entscheidend, dass zur Eingehung einer wahren Ehe der innere, moralische Zwang ebenso unstatthaft ist, wie der äussere, rechtliche. Verwerflich ist aber die Wortbrüchigkeit aus leichtfertigen Gründen.

§ 71.

Die Eheschliessung.

Dass die Ehe durch öffentliche ceremonielle Handlungen geschlossen wird, ist der Sitte aller Völker gemeinsam und folgt aus der Idee der Ehe als einer von der Gesellschaft anerkannten und sanktionirten Gemeinschaft, welche die Grundlage des Gemeinwesens bildet.

Da nun die allgemeinste Organisation des sittlichen Volkslebens und der Träger aller Rechtsordnung der Staat ist, so haben die protestantischen Bekenntnisse mit Recht die Ehesachen der staatlichen Gerichtsbarkeit zugesprochen (§ 67), woraus sich als nothwendige Consequenz ergiebt, dass auch schon die Eingehung der Ehe die Form eines vor der staatlichen Behörde zu vollziehenden Deklarationsaktes haben muss, oder dass zur Rechtsgültigkeit der Ehe die Civiltrauung obligatorisch ist.

Diess schliesst aber die in der christlichen Volkssitte eingewurzelte kirchliche Trauung so wenig aus, dass diese vielmehr gerade in ihrer Unabhängigkeit vom obligatorischen Civilakt zu ihrer reinen und ursprünglichen Bedeutung kommt: als feierliches Gelöbniss christlich-sittlicher Eheführung seitens der Nupturienten und Zusprechung aller christlichen Segnungen auf ihren Bund seitens der Kirche. Diesen Weihe-Akt betrachtet die Kirche

mit Recht als die ordnungsmässige Bezeugung und Bedingung der Zugehörigkeit des neubegründeten Hauswesens zur kirchlichen Gemeinschaft.

§ 72.

Die Ehescheidung.

Zur Idee der Ehe gehört ihre lebenslängliche Dauer; wie sie nur mit dieser Absicht sittlicher Weise eingegangen werden kann, so wird auch unter normalen christlich-sittlichen Verhältnissen der Wunsch ihrer eigenmächtigen Auflösung nicht aufkommen.

Aber dieser ideale Gesichtspunkt kann nicht unbedingt normgebend sein für die bürgerliche Gesetzgebung, welche das empirische Menschenleben mit der sündigen Unvollkommenheit der Einzelnen und der gesellschaftlichen Zustände zu berücksichtigen hat. Wo die rigorose Durchführung eines abstrakten Idealismus unzweifelhaft für die Betheiligten verderblich wirken würde, verbietet das christliche Prinzip selbst, dass das Heil einer Seele geopfert werde dem abstrakten Prinzip einer ob auch noch so hohen Institution (vgl. Mc. 2, 27).

Daher hat die protestantische Gesetzgebung mit Recht in solchen Fällen, wo der gänzliche Bruch der ehelichen Gemeinschaft, sei es infolge grober Untreue oder auch sonstiger Entfremdung der Gemüther, als Thatsache konstatirt ist, die äussere Scheidung mit dem Rechte der Wiederverheirathung für zulässig erachtet (§ 67). Aber nur die Obrigkeit als „Gottes Dienerin“ kann das Scheidungsurtheil aussprechen und sie hat durch die Modalitäten des Scheidungsprozesses dafür Sorge zu tragen, dass sie ihre Vollmacht als Schiedsrichterin nicht zur Beförderung leichtfertiger Willkür missbrauche.

Zweites Hauptstück.
Der Hausstand.

§ 73.
Haus und Eigenthum.

Die in der Ehe begründete Familie stellt sich als eine abgeschlossene Gesellschaftsgruppe zunächst dar in der Begrenzung des häuslichen Zusammenlebens. Das eigene Hauswesen d. h. abgesonderte Wohnung und Wirthschaft („Herd") gehört wesentlich zum Begriff der Familie. Sittlicher Werth des eigenthümlichen festen Hauses und der Sesshaftigkeit oder „Heimath", als Förderungsmittel des Familiensinnes und der Vaterlandsliebe; sittliche Gefahren der modernen Heimathlosigkeit („Freizügigkeit").

Mit der abgesonderten Wohnung gehört zur geordneten Existenz der Familie der Eigenbesitz. Die absolute sittliche Nothwendigkeit des Privateigenthums beruht wesentlich auf seinem Zusammenhang mit dem gesonderten Bestand der Familie, wie umgekehrt die Consequenz der Gütergemeinschaft auch zur Weibergemeinschaft führt (*Plato* und moderne Communisten).

Auch das Erbrecht findet seine einzig wahre sittliche Begründung (und Regulirung) in der Zweckbeziehung auf die Continuität der Familie, nicht aber (wie nach römischem Recht) in dem endlosen Besitzrecht des Einzelwillens. Daher auch die sittliche Berechtigung der Fideikommisse und Majorate.

§ 74.
Die Kinder.

Die Idee der Familie (nicht der Ehe) erfüllt sich in den Kindern, in welchen die als Gattenliebe noch innerliche und subjektive Familieneinheit erst zum vollen Dasein in konkreter Wirklichkeit kommt, die auch auf die eheliche Liebe selbst sowohl befestigend als veredelnd rückwirkt. Es ist ebenso biblische wie germanische Anschauung, dass Kinder ein Segen Gottes und

Kinderreichthum ein Glück des Hauses sei[1]), dass aber diese Gabe nicht ein unbeschränktes Eigenthumsrecht gewähre, sondern eine verantwortungsvolle Aufgabe in sich schliesse[2]).

Die Erziehung der Kinder ist das gemeinsame Berufsfeld der Eltern; ihr sich ergänzendes Zusammenwirken an dieser Arbeit bildet ein Hauptförderungsmittel wechselseitiger Selbstzucht und fortschreitenden Ineinandereinlebens, woraus sich eine feste Haussitte und ein gemeinsamer Familiengeist erzeugt, in dessen sittlichen Charakter die erwachenden Seelen der Kinder stetig hineinwachsen.

Zweck der Erziehung ist die Heranbildung innerlich selbstständiger (autonomer) sittlicher Persönlichkeiten, welche in der Schule des Gehorsams gegen die Autorität des elterlichen Willens und der häuslichen Sitte sich zur eigenen freien Liebe und Erkenntniss des Guten erhoben und dessen leichte Uebung als natürliche Gewöhnung gelernt haben.

Ziel der elterlichen Erziehung ist die äussere Selbstständigkeit der Kinder, besonders mit Gründung des eigenen Hausstandes, bei welchem Schritt übrigens die Eltern um so mehr noch eine gewichtige Stimme haben, da er grundlegend wird für die fernere Zukunft der Familie.

§ 75.

Die Dienstboten.

Die Stellung der dienenden Mitglieder des Hauswesens war im Alterthum die der Sklaverei d. h. der unfreien Zugehörigkeit zum sachlichen Familienbesitz. Das Christenthum hat diese vorgefundene sociale Institution zwar nicht unmittelbar aufgehoben[3]); aber es hat durch den Grundsatz der religiösen Gleichheit und Freiheit Aller in Christo[4]) und durch die Forderung

---

[1]) Gen. 1, 28. 33, 5. Ps. 127, 3ff. 128, 3f.
[2]) Prov. 19, 18. 23, 13f. Sir. 30, 1ff. Eph. 6, 4.
[3]) I Cor. 7, 20. 21. 24. Eph. 6, 5. I Tim. 6, 1.
[4]) Gal. 3, 28. I Cor. 7, 22f.

der allgemeinen Bruderliebe nicht bloss unmittelbar zur Humanisirung der Sklaverei beigetragen[1]), sondern auch den prinzipiellen Grund gelegt, aus welchem sich mit der weiteren geschichtlichen Entwickelung die Aufhebung der Sklaverei ergab.

Das moderne Dienstverhältniss beruht auf kontraktmässiger Vermiethung der Arbeitskraft gegen bestimmten Lohn. Aber die bloss juristische Behandlung der Dienenden mit Verleugnung aller sittlichen Verbindlichkeit widerspricht ebenfalls der christlichen Humanitätsidee und führt zum verderblichen Classenkampf.

Das richtige Dienstverhältniss ist vielmehr da, wo die Dienstboten als solche Hausgenossen im weiteren Sinn betrachtet werden und sichselber fühlen, die an der Familie ihren nicht bloss äusseren, sondern auch moralischen Halt- und Stützpunkt haben.

§ 76.

Familie und Gesellschaft.

Die Familie ist zwar ein in sich relativ abgeschlossener, aber nicht spröde verschlossener Gemeinschaftskreis. Sie tritt vielmehr zur Gesellschaft in mannigfache Beziehungen des Wechselverkehrs, die sich vorzüglich zusammenfassen in den zwei Formen: einmal in der freien Verkehrsform der gastfreundlichen Geselligkeit, welche auf individueller Anziehung und Mittheilung beruhend, die Herrschaftssphäre der Hausfrau ist; sodann in der gebundenen Form der Berufsarbeit des Mannes, auf welcher vorzugsweise die gesellschaftliche Stellung oder der „Stand“ einer Familie beruht.

Wie die Familie nur in Wechselwirkung mit der Gesellschaft besteht, so löst sie sich schliesslich mit der Abzweigung der neue Familien gründenden Kinder und dem Absterben der Eltern in die Gesellschaft ganz auf.

§ 77.

Stamm und Volk.

Aus den Familien haben sich in geschichtlicher Urzeit die Stämme entwickelt, in welchen die Blutsverwandtschaft sich als

[1]) Philem. 16. Eph. 6, 9. Col. 4, 1. I Tim. 6, 2.

Gemeinsamkeit des körperlichen und geistigen Typus, der Sprache, Sitte und des Glaubens darstellt.

Aus der geschichtlichen Verbindung und Verschmelzung von Stämmen auf gemeinsamem, geographisch begrenztem Boden erwachsen die Völker (Nationen), welche die Naturgrundlage der Staaten bilden.

Dritter Abschnitt.

Vom Staat.

§ 78.

Begriff des Staates.

Der Staat ist als Gemeinschaft das nach Gesetzen regierte Volk oder das rechtlich geordnete Ganze einer bestimmten Landesbevölkerung; als Anstalt aber diejenige Organisation eines Volks, durch welche der Vernunftwille des Ganzen ein Centralorgan seiner Herrschaftsgewalt über die Theile erhält, um mit der Macht und für den Zweck des Ganzen alle vernunftmässigen besonderen Zweckthätigkeiten der Bevölkerung zu ordnen, zu schützen und zu fördern.

Auch wo an der Constituirung der Obrigkeit das Volk in seiner Totalität betheiligt ist, bleibt doch die Unterscheidung zwischen der Obrigkeit, als dem regierenden Organ der Einheit des Volksganzen, und der bürgerlichen Gesellschaft, als der zu regierenden Vielheit der verschiedenen Lebenskreise des Volks, der für das Wesen des Staats konstitutive Faktor, dessen Verwischung mit der Aufhebung des Staats identisch ist.

Die Betrachtung des Staats als des organisirten Volksganzen wird also zunächst auf das Moment der organisirenden Einheit oder auf die Obrigkeit, und sodann auf das der organisirten Vielheit oder auf die bürgerliche Gesellschaft reflektiren; endlich die Beziehung des einzelnen Staats zu andern und zur Menschheit überhaupt in's Auge fassen.

Erstes Hauptstück.

Die Obrigkeit.

§ 79.

Neutestamentliche Lehre von der Obrigkeit.

Nach durchgängiger neutestamentlicher Lehre ist die Obrigkeit eine dem Grund und Recht ihres Daseins nach göttliche, aber der geschichtlichen Form und Vermittelung ihres jeweiligen Bestandes nach menschliche Einrichtung, deren nächster Zweck ist die Aufrechterhaltung der äusseren Rechtsordnung durch Vergeltung der Handlungen der Menschen, also Sicherung der Grundlagen alles sittlich-religiösen Lebens, ebendamit aber zuletzt überhaupt die Förderung „des Guten" als des göttlichen Zwecks der Menschheit im weitesten Umfang[1]).

Als die von Gott für Erfüllung des sittlichen Zwecks der Gesellschaft geordnete „Dienerin Gottes" hat die Obrigkeit in allen ihren Trägern und Repräsentanten den Gehorsam Aller ohne Ausnahme anzusprechen, der seine Grenze nur da findet, wo das Eingreifen der obrigkeitlichen Gewalt zweckwidrig und unheilvoll wäre: auf dem Gebiet der innerlichen Gewissensüberzeugung oder des religiösen Glaubens[2]). Dagegen auf dem Rechtsgebiete des staatlichen Handelns kann das religiöse Gewissen vom Gehorsam gegen die Obrigkeit so wenig entbinden, dass es vielmehr dessen tiefstes Motiv ist[3]).

§ 80.

Katholische Lehre von der Obrigkeit.

Die christliche Kirche war sich des höheren Werthes und der weltüberwindenden Kraft und Bestimmung ihres sittlichen Geistes

[1]) I Petr. 2, 13. 17. Röm. 13, 1 ff. I Tim. 2, 1 f. Joh. 19, 11. Matth. 22, 21.

[2]) Act. 4, 19. 5, 29.

[3]) Röm. 13, 5. I Petr. 2, 13.

gegenüber der im römischen Weltreich gipfelnden heidnischen Gesellschaft von Anfang bewusst (*Tertullian*, *Augustin*). Mit der Ausbildung der katholischen Hierarchie und dem Streben derselben nach theokratischer Weltherrschaft ergab sich aus jenem Bewusstsein die axiomatische, auch der christlichen Völkerwelt gegenüber feststehende, Ueberzeugung von der Inferiorität der weltlichen Obrigkeit gegenüber der geistlichen Hierarchie (*Thomas*).

Begründet wurde dieselbe theils durch die Verschiedenheit der beiderseitigen Zweckbeziehung: jener aufs Leibliche und dieser aufs Geistliche, theils namentlich dadurch, dass gegenüber der unmittelbar göttlichen Einsetzung des Priesterthums die weltliche Obrigkeit für ein bloss natürliches Erzeugniss der Menschen, sei es der Gewalt und teuflischen Herrschsucht oder des gesellschaftlichen Vertrages, erklärt wurde[1]).

Die praktische Consequenz dieser Anschauung ist die bis auf den *Syllabus* herab konstante Behauptung, dass zwar die geistliche Gewalt unbedingten Gehorsam in allen, auch irdischen Angelegenheiten anzusprechen habe, die weltliche Obrigkeit aber nur soweit, als sie mit jener übereinstimme, und dass im Confliktsfall das geistliche Gebot dem bürgerlichen Gesetz wie das Göttliche dem Menschlichen vorgehe.

§ 81.

Reformatorische Anschauung von der Obrigkeit.

Auf Grund der heiligen Schrift sowohl als auch im Einklang mit der humanistisch-patriotischen Tendenz des Zeitalters haben die Reformatoren wieder die Würde der Obrigkeit, als eines von Gott geordneten „Gliedes des christlichen Körpers“ (des

---

[1]) *Bellarmin*, de Rom. Pontif.: Principatus secularis est institutus ab hominibus, de jure gentium, principatus ecclesiasticus est a solo Deo, de jure divino. Vgl. *Gregor VII.*: Diabolo exagitante super pares homines dominari coeca cupiditate et intolerabili praesumtione affectarunt.

Reiches Gottes) und „geistlichen Standes“ im Dienste der höchsten göttlichen Zwecke, zur Anerkennung gebracht[1]). Ihre Aufgabe ist zunächst Wahrung der äusseren Rechtsordnung und des bürgerlichen Friedens als der Grundlage alles gottgefälligen Lebens, weiterhin auch unmittelbare Förderung christlicher Frömmigkeit durch Einrichtung und Schutz der hierzu dienenden äusseren kirchlichen Anstalten; nicht aber die Beherrschung der Gewissen durch Zwang in Glaubenssachen[2]).

Ueber die Grenze der obrigkeitlichen Macht differirte *Luther*'s und der Reformirten Ansicht: ausgehend zwar von der gemeinsamen Voraussetzung, dass die Obrigkeit von Gott zum Dienst der Gemeinde geordnet sei[3]), folgerte daraus *Luther* — mit Be-

---

[1]) *Luther* an den christlichen Adel: „Sintemal weltliche Herrschaft ist ein Mitglied worden des christlichen Körpers, und wiewohl sie ein leibliches Werk hat, doch geistlichen Standes ist: darum ihr Werk soll frei unverhindert gehen in allen Gliedmassen des ganzen Körpers, strafen und treiben, wo es die Schuld verdienet oder Noth fordert, unangesehen Papst, Bischöfe oder Priester, sie dräuen oder bannen, wie sie wollen“. *Conf. Aug.* p. 14: Evangelium non dissipat politiam aut oeconomiam, sed maxime postulat conservare tanquam ordinationes Dei, et in talibus ordinationibus exercere caritatem. Itaque necessario debent christiani obedire magistratibus suis et legibus, nisi quum jubent peccare, tunc enim magis debent obedire Deo quam hominibus.

[2]) *Luther:* „Ehe unser Evangelium kam, wusste Niemand von der Obrigkeit, wie sie ein guter Stand wäre, zu predigen; nun sie durchs Evangelium gepreiset und erhöhet ist, will sie auch über Gott und sein Wort sein, und gebieten, was man predigen und glauben soll. Wiederum, straft man sie, so soll es Aufruhr heissen“ (V, 1261). „Es sind viel thörichte Fürsten, die ihre Macht und Gewalt über den Himmel führen wollen und die Gewissen regieren, auch was man glauben oder nicht glauben solle; da doch das weltliche Reich nur mit dem umgehen soll, was die Vernunft fassen kann“ (III, 1490) vgl. oben, S. 298, nota 3.

[3]) *Luther*: „Der das Regiment hat, ist servus servorum“ (II, 808). „Gott hat Könige und Fürsten in solch' hohen Stand nicht gesetzt, dass sie thun sollen, was ihnen gelüstet, sondern mit allen Gaben, die sie haben, sollen sie ihren Unterthanen dienen“ (XIII, 684).

tonung des supranaturalen Grundes dieser Ordnung — die Pflicht unbegrenzten passiven Gehorsams auch gegen die ungerechte Obrigkeit[1]), die Reformirten dagegen — mit Hervorkehrung des rationellen Zweckes dieser Ordnung — das Recht und die Pflicht des Volkes, einer ungerechten also gottwidrigen Obrigkeit sich zu entledigen[2]). Berufung auf alttestamentliche Vorgänge. Praktische Consequenzen in der schottischen, englischen und niederländischen Geschichte.

§ 82.

Neuere Theorien.

Aus der protestantischen Geltendmachung des Rechtes der inneren Freiheit der Persönlichkeit ergab sich auch die neuere Staatstheorie, welche Ursprung und Recht der Obrigkeit herleitete aus der ursprünglichen Freiheit der einzelnen Personen, die im Interesse ihres gemeinsamen Wohles einen freiwilligen Vertrag zu gegenseitigem Rechtsschutz eingegangen haben *(Hugo Grotius, Spinoza, Hobbes, Locke, Rousseau, Pufendorf, Thomasius, Wolff).*

---

[1]) *Luther:* „Man muss auch die Gewalt der Fürsten leiden. Missbrauchet er seiner Gewalt, so soll ich darum den Fürsten nicht neiden, auch dasselbige an ihm nicht rächen noch mit der That strafen. Man muss ihm gehorsam sein allein um Gottes willen, denn er ist da an Gottes Statt. Sie schatzen nun, wie unleidlich sie wollen, so soll man ihnen gehorchen und alles geduldiglich leiden um Gottes willen. Sie thun recht oder unrecht, das wird sich wohl zu seiner Zeit finden" (XI, 2419).

[2]) *Zwingli:* „Ein gesammter Staat kann und soll sich mit Mässigung und Furcht Gottes dem Unrecht und der Gewalt der Tyrannen gerechter Weise widersetzen und das gemeine Wesen und die öffentliche Freiheit in Schutz nehmen. Und so sie das nicht thun, so werden sie mit dem gottlosen Fürsten von Gott gestraft. Dass man aber einen solchen Regenten möge von dannen thun, zeigt uns das helle Beispiel Sauls an etc. So die ganze Menge des Volks einhelliglich oder der grössere Theil, sofern er vor Unrath sein mag, den Tyrannen abstosst, so ist's mit Gott" (Comm. z. Matth. 17, 25).

Die ursprüngliche Form dieser Theorie, welche den Staat zum Produkt und Mittel des individuellen Beliebens und Interesses machte (atomistischer Egoismus), erhielt eine gewisse Vertiefung durch *Kant's* Theorie des „Rechtsstaates", nach welcher der Staat eine unbedingte Forderung der sittlichen Vernunft insofern ist, als er zur Verwirklichung des Rechtes oder der Schranken der Freiheit eines Jeden im Zusammensein mit den Andern dient.

Dem abstrakten Rationalismus, Subjektivismus und Formalismus dieser Theorie hat die *Hegel'*sche Spekulation und die historische Rechtsschule die tiefere Ansicht entgegengesetzt, dass der Staat die objektive Verwirklichung der praktischen Vernunft, d. h. nicht bloss der negativen und individuellen Freiheit, sondern der positiven und universellen sittlichen Bestimmung der Menschheit unter den geschichtlich gegebenen Bedingungen der einzelnen Völker sei.

Diese Restitution der objektiven Autorität wurde von Einzelnen (*A. Müller*, *v. Haller*, *Stahl*) zu Gunsten eines theokratischen Absolutismus ausgebeutet, aber von der heutigen socialethischen Rechtsphilosophie (besonders der *Krause*'schen Schule) durch Beziehung des Staates auf die mannigfachen konkreten Zwecke der Gesellschaft so modificirt, dass im organischen „Rechtsverein" die sittliche Zweckerfüllung jedes Einzelnen zusammen mit der des Ganzen zur Geltung kommt.

§ 83.

Resultat: Die christliche Idee der Obrigkeit.

Der antiken Vergötterung des Staats auf Kosten der freien Persönlichkeit und der universellen Menschlichkeit hat das Christenthum entgegengesetzt die persönliche Würde und allgemeine Bruderliebe der Gotteskinder. Der modern-rationalistischen Vergötterung der Individuen auf Kosten der Gemeinschaft setzt das Christenthum entgegen die gottgeordnete Geltung der objektiven Autoritäten und Zwecke der volksthümlichen Gemeinschaftskreise

als der Organe des absoluten göttlichen Weltzwecks, des Reiches Gottes.

Gleichweit entfernt also von antiker Ueberschätzung wie von modern subjektivistischer Unterschätzung des Staates, sieht die protestantische Ethik in demselben diejenige gottgewollte Einrichtung menschlichen Zusammenlebens, in welcher die Obrigkeit als Trägerin der obersten Herrschaftsgewalt eines Volkes nicht nur die den Gesellschaftsorganismus konstituirende Rechtsordnung schafft und erhält, sondern auch zur allseitigen Erfüllung der Culturaufgaben des Volks direkt und indirekt fördernd mitwirkt.

Ihr Zweck ist einerseits nicht zu beschränken auf den Schutz der individuellen Freiheit (*Kant*'scher „Rechtsstaat"), da er vielmehr auf positive Förderung aller gottgeordneten Zwecke der Menschheit geht („Humanitäts- oder Culturstaat"). Ebensowenig ist andererseits ihr Zweck zu erweitern auf absolute Verwirklichung aller Sittlichkeit, da die Obrigkeit mit ihren äusseren Machtmitteln auch nur die äusseren Formen und Hülfsmittel vernünftigen menschlichen Gemeinschaftslebens ordnen, nicht aber unmittelbar die innere Sittlichkeit der Herzen bewirken kann und soll.

Eine göttliche Ordnung (Röm. 13, 1) ist die Obrigkeit einmal, sofern ihr Dasein überhaupt das unbedingt nothwendige Mittel zur Erfüllung der göttlichen Bestimmung der Menschheit ist, sodann sofern ihre Entstehung in jedem konkreten Fall unter göttlicher Regierung der Geschichte steht. Aber eine menschliche Einrichtung (I Petr. 2, 13) ist sie, sofern sie den in der menschlichen Natur angelegten Zwecken zu dienen hat, und sofern die in der Geschichte wirksamen unmittelbaren Ursachen ihrer Entstehung und Bildung immer menschliche Kräfte und Thätigkeiten sind.

§ 84.

Entstehung der Obrigkeit.

Es sind wesentlich dreierlei Arten der Entstehung einer Obrigkeit und damit eines Staatswesens zu unterscheiden:

1) Die friedliche Organisation eines Volks durch eine schon anerkannte Autorität, sei es eine natürliche (Stammeshaupt) oder eine heroische (Kriegsheld) oder eine religiöse (Prophet).

2) Die gewaltsame Unterwerfung eines Volkes unter eine aufgedrungene Autorität, sei es die eines Usurpators aus seiner eigenen Mitte, sei es die eines fremden Eroberers.

3) Die Bildung der obrigkeitlichen Centralgewalt durch freiwilligen Vertrag der zu einem (neuen oder anderen) Staatswesen sich Verbindenden, sei es der Einzelnen unmittelbar oder ihrer natürlichen oder gesetzlichen Vertreter (Stammeshäupter bei staatlicher Organisation einer Horde, Regierungen bei Organisation eines Bundesstaates, z. B. des deutschen Reiches).

Jede dieser drei Entstehungsarten ist geschichtlich wirklich gewesen, die erste vorzüglich in vorgeschichtlicher Urzeit, die beiden andern abwechselnd bei geschichtlichen Neubildungen, sei es Zusammenfügung oder Ablösung zu neuen staatlichen Organismen. Jede derselben ist auch begrifflich möglich, wofern nur bei der gewaltsamen Entstehung die zwingende Macht sich dadurch auch als gesetzliche Autorität legitimirt, dass sie zur Trägerin der den sittlichen Zwecken dienenden Rechtsordnung wird, und hingegen beim freiwilligen Vertrag aus dem gemeinsamen Rechtsakt der Sonderwillen sich eine wirkliche centrale Gewalt als Organ des Gesammtwillens herausbildet. Die Idee der Obrigkeit ist unabhängig von diesen verschiedenen Entstehungsarten und kommt überall da zu wirklichem Bestand, wo eine Centralgewalt im Dienste der sittlichen Volkszwecke waltet.

§ 85.

Form der Obrigkeit.

Die Form der Obrigkeit beruht darauf, wer Träger der Staatsgewalt ist. Entweder sie kommt ausschliesslich der einzigen Person des Fürsten zu: — reine Monarchie, die sich wieder theilt in Erb- oder Wahlmonarchie (Nebenart: Theokratie, Abart: Despotie); oder der Mehrheit der Vornehmen: — Aristo-

kratie (Familien-Aristokratie, Nebenart: Priester-Aristokratie); oder der Gesammtheit der aktiven Bürger: — Demokratie, die entweder reine oder repräsentative ist. Oder aber die Staatsgewalt wird getragen von einer geregelten Verbindung von Einheit und Vielheit: — beschränkte (konstitutionelle) Monarchie, die entweder eine ständische ist, wenn der Monarch die Regierungsgewalt mit gewissen bevorrechteten Ständen des Volks theilt (Combination von Monarchie und Aristokratie); oder eine repräsentative, wenn gewählte Abgeordnete des gesammten Volks an der Regierung Antheil haben (Combination von Monarchie und Demokratie); oder endlich zugleich ständisch und repräsentativ, wenn die Vertretung des Volks sich in Stände und Abgeordnete theilt (Combination von Monarchie, Aristokratie und Demokratie).

Der Werth dieser Verfassungsformen bemisst sich nach dem Grade ihrer Zweckmässigkeit für Erfüllung des Staatszweckes, welche im Einzelnen sehr verschieden, weil bedingt ist von der besonderen Anlage, geschichtlichen Vergangenheit und gegenwärtigen Situation jedes Volkes. So gewiss für mündige Völker die repräsentative Selbstregierung, bzhw. Betheiligung an der Regierung zur sittlich nothwendigen Forderung wird, so gewiss liegen doch in der parlamentarischen Parteiherrschaft ernste Gefahren sowohl für die innere Wohlfahrt als für die äussere Sicherheit des Staates, gegen welche als sicherndes Gegengewicht dient die Stärke und Unabhängigkeit des Staatsoberhaupts und die moralische und technische Tüchtigkeit des Beamtenthums.

Eine unmittelbare religiöse Begründung einer bestimmten Staatsform giebt es nach christlichen Prinzipien nicht. Das „Fürstenthum von Gottes Gnaden“ enthält aber die doppelte Wahrheit: dass die Staatsordnung überhaupt von Gott gewollt und geweiht ist, und dass diese bestimmte Form derselben unter göttlicher Vorsehung geschichtlich geworden, nicht Produkt des Zufalls und der Willkür ist. Der „christliche Staat“ ist nicht der kirchlich bevormundete, sondern der von christlich-sittlichen Humanitätsprinzipien geleitete Staat.

§ 86.

Thätigkeiten der Obrigkeit.

Die Thätigkeiten der Obrigkeit theilen sich in die Vertretung und Wahrung der Interessen des Staatsganzen und seiner Angehörigen nach aussen (§ 101ff.) und in die innere Ordnung des Volkslebens, letztere wieder in die beiden Hauptklassen der Gesetzgebung und Verwaltung.

Die Gesetzgebung ist die grundlegende, weil die Rechtsordnung des Volks begründende Staatsthätigkeit. Das staatliche Recht ist der Inbegriff der durch die Staatsgewalt festgesetzten und zu erzwingenden Ordnungen, durch welche die Verhältnisse sowohl zwischen Obrigkeit und Unterthanen im Allgemeinen (Verfassung), als auch zwischen den einzelnen Lebenskreisen des Volks unter einander und zum Ganzen, als endlich zwischen den einzelnen Personen geregelt werden. Das Recht ist nicht bloss negative sondern auch positive Bestimmung, von Moral zwar unterschieden aber nicht getrennt, sondern die nothwendige Vernunftform menschlichen Gemeinschaftslebens, in und mittelst welcher die realen sittlichen Zwecke sich vollziehen. In ihrer sittlichen Zweckbeziehung liegt auch die Norm für alle staatliche Gesetzgebungsthätigkeit, nicht aber die Bedingung der Verbindlichkeit rechtsgültiger Gesetze für die Einzelnen.

Die Verwaltung ist die die Gesetze zur Ausführung bringende Thätigkeit des Staates durch seine regelmässigen Organe, die Beamten. Sie theilt sich in solche Thätigkeiten, welche unmittelbar den allgemeinen Zweck des Staatsganzen betreffen und daher vom Staat selbst ausschliesslich besorgt werden, und in solche, welche unmittelbar die besonderen Zwecke einzelner Lebenskreise der Gesellschaft betreffen und daher nur in staatlicher Leitung und Unterstützung der letzteren bestehen. Zu jenen gehören der Staatshaushalt, das Kriegswesen, die Rechtspflege und die Polizei; zu diesen alle organisirenden und fördernden Einwirkungen der Regierung auf die selbst-

ständige Zweckmässigkeit der verschiedenen Kreise der bürgerlichen Gesellschaft (§ 91 ff.).

§ 87.

Der Staatshaushalt.

Zur Erfüllung seiner Zwecke bedarf der Staat materieller Mittel, welche er theils aus den Einkünften besonderer Staatsgüter (Domänen, Etablissements, Monopole) bezieht, theils durch direkte und indirekte Steuern von der Bevölkerung einzieht. Das Mass seiner berechtigten Einkünfte bemisst sich jeweils nach dem Mass seines Bedürfnisses, über welches Regierung und Volksvertretung sich verständigen.

Je höher ein Staat an Kultur steht, desto mehr Steuern bedarf er für seine mannigfach komplicirten Zwecke, desto mehr kommen aber auch die Opfer[1]) der Einzelnen der Gesammtheit zu Gute. Vorauszusetzen ist nur die möglichst verhältnissmässige gleiche Vertheilung (Zweckmässigkeit indirekter Steuern) und treue Verwaltung der Steuern.

§ 88.

Das Kriegswesen.

Zur Vertheidigung seiner Existenz und Geltendmachung seines Willens nach Innen und Aussen bedarf der Staat einer bewaffneten Macht. An die Stelle der früheren für den Nothfall geworbenen Söldnerheere sind in der Neuzeit die stehenden Heere getreten, welche nicht bloss wegen der neueren Art der Kriegführung nothwendig, sondern auch für die sittliche und politische Volkserziehung erspriesslich sind.

Aus der gleichmässigen Verpflichtung aller Bürger gegen den Staat folgt nothwendig die allgemeine Wehrpflicht aller Waffenfähigen, ohne Standesausnahme irgendwelcher Art. Ueber die Zahl der in Friedenszeit Einzuübenden und die Dauer der regulären Dienstzeit entscheiden die Rücksichten militärischer

[1]) Röm. 13, 6 (λειτουργοί).

Technik und finanzieller Oekonomie. Abstufungen der Dienstpflicht sind geeignet, um theils die grösste Heeresstärke für den Krieg vorzubereiten, theils namentlich auch das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit zwischen Volk und Heer in beiden lebendig zu erhalten. Zusammenhang zwischen allgemeiner Schul- und Wehrpflicht: das Heer eine Schule des Gehorsams und der Vaterlandsliebe, des bürgerlichen Gemeinsinnes in solidarischer Einheit mit dem bürgerlichen Selbstgefühle.

§ 89.

Die Rechtspflege.

Die Rechtspflege besteht in der Aufrechterhaltung der inneren Rechtsordnung durch Verhütung des drohenden und Ahndung des begangenen Unrechts. Sie zerfällt in 1) die Präventivjustiz (oder „Rechtspolizei"), welche möglichen Rechtsstörungen, sei es privater oder öffentlicher Art, vorbeugt; 2) die Civiljustiz, welche Streitigkeiten über privatrechtliche Ansprüche auf Anrufung eines Betheiligten nach dem gültigen Gesetz entscheidet; und 3) die Criminaljustiz, welche begangene Rechtsverletzungen durch Vollziehung der vom Gesetzgeber hierfür angedrohten Strafen ahndet. Dann 4) etwa noch die Verwaltungsjustiz, als Schiedsgericht zwischen Regierung und Gesellschaft.

Das staatliche Strafrecht hat man begründet durch die Theorieen der Wiedervergeltung, der Sicherung, der Abschreckung, der Besserung. Letztere verwechselt die Gesichtspunkte des Rechts und der Moral. Die bürgerliche Strafe ist der nothwendige Akt der Selbstbehauptung der Rechtsordnung gegen das Unrecht, indem sie den rechtswidrigen Willen durch Verhängung des seinem gesetzwidrigen Thun entsprechenden widerwilligen Leidens als nichtig und damit das Recht als die unverbrüchlich bestehende Macht thatsächlich erweist. Im natürlichen Vergeltungstrieb wurzelnd, hat die Strafe ihre absolute sittliche Begründung in der Heiligkeit des Rechtes, zu dessen Hüterin die Obrigkeit gesetzt ist[1]; nur

[1]) Röm. 13, 2. 4.

accidentiell können andere (relative) Zweckbeziehungen der Strafe in Betracht kommen.

Die öffentliche und mündliche Form der Rechtspflege unter Zuziehung von Nichtjuristen ist ein wesentliches Mittel, um im Volk das Vertrauen zur staatlichen Rechtspflege und den eigenen Rechtssinn zu kräftigen. Unbedingt erforderlich aber ist unabhängige und geachtete Stellung des Richterstandes und allgemeine, leichte (auch den Armen mögliche) Zugänglichkeit der Gerichte.

§ 90.

Die Polizei.

Die Polizei ist diejenige Verwaltungsthätigkeit, welche die Sorge für die öffentliche Wohlfahrt durch Verhütung des Gemeinschädlichen und Anordnung des Gemeinnützlichen im gesammten Umkreis des physischen und geistigen Lebens eines Volkes zur Aufgabe hat.

Unter ihr weitverzweigtes Gebiet fällt die Sicherheitspolizei, (Vorkehrungen gegen Schädigungen des Publikums durch Fahrlässigkeit, gegen Störungen öffentlicher Ordnung und dergl.), die Medicinalpolizei (Sorge für Sanitätsverhältnisse durch prophylaktische Massregeln, Ueberwachung des Heilwesens und dergl.), die Armenpolizei (Organisation der öffentlichen Armenpflege), die Sittenpolizei (Wahrung öffentlichen Anstandes, Unterdrückung öffentlicher Aergernisse und dergl.

Recht und Pflicht dieser Thätigkeit folgt aus der Aufgabe des Staates, alle besonderen vernunftmässigen Zwecke der Bevölkerung durch die Einsicht und Macht des Ganzen zu schützen und zu fördern. Ihre Grenzen: wo staatlicher Zwang vom Uebel oder wo staatliche Hülfe überflüssig wäre. Gefahr des Polizeiwesens: absolutistische Reglementirungs- und Nivellirungssucht; Aufgabe: individualisirende Durchführung des allgemeinen Staatszwecks mit Schonung der Selbstständigkeit und Besonderheit der gesellschaftlichen Lebenskreise.

Zweites Hauptstück.
Die bürgerliche Gesellschaft.

§ 91.
Begriff der bürgerlichen Gesellschaft.

Die bürgerliche Gesellschaft ist die im Staat einheitlich organisirte Bevölkerung eines Landes nach Seiten ihrer Mannigfaltigkeit betrachtet. Sie besteht nicht aus der blossen Summe atomistischer Individuen, sondern aus der Gesammtheit der nebeneinander bestehenden und durch einander verschränkten Gesellschaftsgruppen, deren jede durch die Gemeinsamkeit dauernder Lebensinteressen ihrer Mitglieder gebildet und zusammengehalten wird. Diejenigen unter diesen Gesellschaftsgruppen, welche sich zu geschlossenen Körperschaften organisiren und von dauernder Bedeutung für das Gemeinwesen sind, werden vom Staat als moralische Personen anerkannt und als ständige Glieder seiner Rechtsordnung einverleibt („öffentliche Korporationen").

Die Gliederung der Gesellschaft beruht theils auf lokaler Interessengemeinschaft: Gemeinden und Gemeindeverbände oder Kreise, theils auf der sachlichen Interessengemeinschaft gleichmässiger Lebensstellung und Berufszwecke: Geburts- und Berufsstände, theils auf der religiösen Gemeinschaft des Bekenntnisses und Kultus: Kirchen und Sekten.

§ 92.
Geburts- und Berufsstände.

Die Stände, in welchen sich die Besonderheit der einzelnen Lebenszwecke und Bedürfnisse der Gesellschaft objektivirt, beruhen theils auf erblichen Besitz- und Machtverhältnissen der Familien — Geburtsstände, theils auf der Gleichmässigkeit der Beschäftigungsarten — Berufsstände. Das gesetzliche Gebundensein der Berufsstände an die Geburtsstände, was den Begriff der „Kaste" bildet, widerspricht ebensosehr dem Recht des Individuums auf Bethätigung seines besonderen Talents, wie

dem Recht der Gesellschaft auf möglichst tüchtige Berufsleistungen. In der Gegenwart treten immer mehr an die Stelle der alten Geburtsstände die modernen Berufsstände, deren zeitgemässe Organisation die sociale Hauptaufgabe unserer Zeit ist.

Der Beruf ist die bestimmte Form, in welcher der Einzelne durch Bethätigung seines besonderen Talents in den Organismus der gesellschaftlichen Zweckthätigkeiten eingreift, um durch seine Arbeitsleistung im Dienst der Gesammtheit zugleich die Befriedigung seiner persönlichen Ansprüche seitens der Gemeinschaft zu erlangen. Wie die Arbeitstheilung in Berufszweigen die quantitative und qualitative Vervollkommnung der sachlichen Arbeitsleistung zur Befriedigung der Gesammtbedürfnisse der Gesellschaft ermöglicht: so veredelt der Beruf auch den moralischen Arbeitswerth, indem er das egoistische Motiv aufhebt in der sittlichen Verpflichtung zur wechselseitigen Dienstleistung eines Jeden für die Gemeinschaft und der Gemeinschaft für Jeden[1]. Daher Berufsehre, Standesbewusstsein.

Die Berufsstände theilen sich in die der Urproduktion (Ackerbau und Viehzucht, Jagd und Fischerei, Bergbau), der veredelnden Produktion (Gewerbe), des Tauschverkehrs (Handel), der idealen Produktion (Kunst, Wissenschaft und Religion), endlich der Organisation und Leitung des Gemeinschaftslebens (Staats- und Gemeindedienst). Mit Ausnahme dieses letzteren unmittelbar staatlichen Berufes haben alle diese Stände ihre selbstständige, durch die Natur des Gegenstandes bestimmte Thätigkeit, die vom Staat nur überwacht, zweckmässig im Interesse der Gesammtheit geleitet und direkt oder indirekt unterstützt werden kann.

§ 93.

Der Bauern- und Adelsstand.

Das Bauernthum ist wie der Urstand, so der treuste Repräsentant des Standesbegriffes. Als Träger substantieller

[1]) I Cor. 12, 5. 14—27. Matth. 25, 15 ff.

Sitte und Denkart, sesshafter Heimathsliebe, soliden Familiengefühls und unreflektirter Autoritätsgläubigkeit bildet es das stabilste Element der Gesellschaft, den Hemmschuh abstrakt nivellirender (sei es bureaukratischer oder radikaler) Politik und die Garantie stetiger Entwicklung des Staates. Daher Pflicht des Staates, das Bauernthum in seinem festen Besitz, seiner lokalen Sitte und seinem Korporationsgeist (Gemeinde-Verfassung) zu schützen.

Der Adel ist die höhere Potenz des Bauernthums, der freie Grundbesitzer, in welchem das instinktive Familien- und Standesgefühl zum Bewusstsein des historischen Familien- und Standesgeistes gekommen und mit der Stabilität der Tradition und Sitte die persönliche Beweglichkeit der Reflexion und Bildung verknüpft ist. Sein natürlicher Beruf (nicht ausschliessliches Privileg) ist die gesellige Repräsentation, die kriegerische und politische Anführung des Volkes, aber auch der Vortritt in allen gemeinnützigen Unternehmungen („noblesse oblige“).

§ 94.

Das Gewerbe.

Der Gewerbsstand, dem die Verarbeitung der Naturprodukte für die mancherlei Lebensbedürfnisse obliegt, besteht aus den Kleingewerben des Handwerks und aus der Grossindustrie der mechanischen Fabrikation. Die früheren Korporationen der Handwerkszünfte sind in der Neuzeit theils durch die veränderten Produktionsverhältnisse theils durch die Nivellirungssucht des Zeitgeistes (sowohl der Bureaukratie als des liberalen „Manchesterthums“) aufgelöst worden. Aber ihre Ersetzung durch gewerbliche Genossenschaften ist nothwendig sowohl im Interesse der Selbsterhaltung des Handwerksstandes gegenüber der Grossindustrie, als zum Schutz der konsumirenden Gesellschaft, als im Interesse des Staates, der unter der Desorganisation des Bürgerthums Noth litte.

Die mechanische Massenproduktion der Fabriken ist ein Kulturfortschritt von ebenso segensreichen als gefährlichen Folgen.

Der Staat soll die ersteren durch Verkehrserleichterungen und durch die Zollgesetzgebung fördern und für das Volkswohl nutzbar machen, den letzteren dagegen dadurch steuern, dass er die Verhältnisse der Arbeitgeber und Arbeiter im Hinblik auf die humane Gesittung und Wohlfahrt aller Bevölkerungsklassen gesetzlich regelt und dem Klassenkampf des socialen Egoismus durch ausgleichende Organisation vorbeugt.

§ 95.

Der Handel.

Der Handel dient dem Austausch der Natur- und Kunstprodukte, der Ausgleichung der Verschiedenheiten der lokalen Natur- und Kulturbedingungen und der Nutzbarmachung aller materiellen Güter der Erde für die Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse an jedem Orte und zu jeder Zeit. Als Mittler des materiellen Tauschverkehrs ist er zugleich Förderungsmittel des ideellen Verkehrs zwischen den Ständen des einzelnen Volks wie zwischen Volk und Volk. Kosmopolitische Tendenz des Grosshandels.

Das Geld, als allgemeines Tauschmittel, dient nicht bloss zur Beschaffung der Genussmittel für die Consumtion, sondern auch der Arbeitsmittel für die Produktion. Auf dieser produktiven Kraft des Geldes beruht das — von der alten und mittleren, anfangs auch noch von der protestantischen Kirche[1]) verkannte — sittliche Recht des Zinsennehmens für geliehenes Kapital,

[1]) *Luther:* „Die Vernunft selbst lehret, dass Wucher wider die Natur und desshalb wahrhaftig eine Sünde sei, darum denn die Christen diese Regel haben: Leihet, dass ihr nichts dafür hoffet (Luc. 6, 34). Die nun des Herrn Christi Jünger sind, folgen dieser Regel nach und hüten sich vor Wucher als vor einer grossen Sünde.“ (I, 1133). „Wer etwas leihet und darüber oder besser nimmt, der ist ein Wucherer und verdammt als ein Dieb, Räuber und Mörder. Wenn Du einen solchen weisst, dass Du ihm nicht reichest das Sakrament noch die Absolution.“ (X, 1049). *Zwingli* dagegen vertheidigt mit Berufung auf Röm. 13, 7 das Zinsengeben als zum bürgerlichen Recht gehörig und verwirft nur den unredlichen Wucher als rechtswidrig.

welches der Staat ebenso in in seinen richtigen Grenzen zu schützen als vor der Entartung im Wucher (auch Aktienschwindel u. dergl.) zu bewahren hat. Ueberhaupt hat der Staat Grosshandel und Grosskapital nie auf Kosten, sondern stets nur nach Massgabe der Gesammtinteressen der Bevölkerung zu schützen, den gesellschaftlichen Krieg der „Conkurrenz" aber möglichst einzuschränken und zu mildern.

§ 96.

Die Kunst.

Wo den materiellen Bedürfnissen einigermassen genügt ist, sucht auch der Schönheitstrieb seine Befriedigung und findet diese in der Kunst, welche die Vernunftform der Harmonie als solche zur Erscheinung bringt im Mittel des Körpers oder der Farbe oder der Töne oder der Geberde oder des Wortes.

Die Kunst hat zwar, ebenso wie Wissenschaft und Religion, ihren sittlichen Werth schon rein in sich selbst als Befriedigung eines zur menschlichen Natur wesentlich mitgehörigen (und zwar höheren) Triebes. Sie dient aber überdiess auch in ihrer normalen Ausübung als vorzügliches sittliches Bildungs- und Erziehungsmittel der Gesellschaft, indem sie nicht bloss die äusseren Sitten veredelt, sondern auch durch den Geschmack am Schönen das Gemüth empfänglich macht für die Liebe zum Guten *(Schiller)*. Inniger Zusammenhang der Kunst mit jeder öffentlichen Feier, insbesondere auch mit der religiösen Kultusfeier.

Aufgabe des Staates ist es daher, die Kunst positiv zu fördern durch Unterstützung der einzelnen Künstler, Errichtung von Kunstschulen und Unterhaltung von stehenden und periodischen Kunstsammlungen und Instituten (Museen, Kunstausstellungen, Theater). Zugleich aber hat der Staat die Kunstübung zu überwachen, indem er, ohne ihr Gesetze vorzuschreiben und das geniale Schaffen des Künstlers zu bevormunden, doch die Ausartung der Kunst und deren entsittlichenden Einfluss möglichst hindert. Wichtigkeit der Theater-Censur für die öffentliche Moral.



§ 97.

Die Schule.

Die Schule ist theils Bildungs-Anstalt zur umfassenden und systematischen Volksbildung mittelst Unterricht und Erziehung der Jugend, theils organisirte Wissens-Gemeinschaft zur Bewahrung und Fortbildung des überlieferten und Produktion immer neuen Wissens; nach beiden Seiten ein integrirender Theil des sittlichen Volkslebens und einer der wichtigsten Gegenstände der staatlichen Fürsorge und Oberleitung. Die Schule gliedert sich in die Stufen der Volksschule, der höheren Schule und der Hochschule.

Die Volksschule hat der gesammten Jugend des Volks die Grundlage der allgemeinen intellektuellen und ethischen Bildung insoweit mitzutheilen, als deren Besitz erforderlich ist für ein tüchtiges Glied der Gesellschaft überhaupt und als Voraussetzung aller speciellen Berufsbildung insbesondere. Zur ethischen Bildung der Volksschule gehört wesentlich der elementare Religionsunterricht, der jedoch nicht nothwendig einen konfessionellen Charakter der Schule bedingt (vgl. oben § 59). Da das Mass der von der Volksschule mitzutheilenden Bildung von zeitlichen und örtlichen Verhältnissen abhängt, so lässt es sich nicht gleichmässig begrenzen; nur seine Minimalgrenze bestimmt der Staat, der auch die oberste Aufsicht über die, unmittelbar den bürgerlichen Ortsgemeinden zugehörigen, Schulen führt und den allgemeinen Schulbesuch zur gesetzlichen Pflicht macht.

Die höheren Schulen theilen sich hauptsächlich in die humanistischen (Gymnasien), welche auf die Hochschule vorbereiten, und die realistischen, welche mit gewerblichen und anderen Fachschulen zusammenhängen. Warum die humanistische Vorbildung für das Universitätsstudium erforderlich?

Die Hochschule oder Universität hat die Wissenschaft in ihrem gesammten Umfang und inneren Zusammenhang ihrer Theile so zu lehren, dass sie nicht bloss die nöthigen Kenntnisse für die praktische Berufsbildung des Kirchen-, Staats- und Schul-

dienstes und des ärztlichen Berufs mittheilt, sondern auch in selbstständiger Wissensproduktion an der Fortbildung, Läuterung und Vermehrung des überlieferten Wissensstoffes stetig weiterarbeitet und den Schülern mit und an den Wissensstoffen zugleich die Methode der Wissensbildung aufschliesst. Unzertrennlich ist von dieser Idee der Hochschule die Freiheit des wissenschaftlichen Forschens und Lehrens, die ihre Norm in der Idee der Wissenschaft selbst und ihr Correktiv in der wechselseitigen Kritik der Mitforschenden hat.

§ 98.

Die Kirche.

(vgl. § 49).

Im modernen Staat, welchem die ausschliessliche Oberhoheit der Gesetzgebung und Regierung (Souveränetät) wesentlich ist und dessen Bevölkerung fast durchweg paritätisch gemischt ist, nehmen die grösseren kirchlichen Gemeinschaften, vorab die christlichen Confessionen, die Stellung öffentlicher Korporationen mit allen Rechten sowohl als Verpflichtungen und Beschränkungen dieser Gesellschaftsgruppen ein.

Da der Staat das religiöse Leben, dessen Pflege der Kirche obliegt, nicht bloss als einen in der menschlichen Natur begründeten nothwendigen Selbstzweck, sondern zugleich als das wirksamste Förderungsmittel echter sittlicher Volksbildung anerkennt, so nimmt er die von ihm vorgefundenen und als berechtigt anerkannten kirchlichen Gemeinschaften in den Schutz seiner Rechtsordnung auf, regelt ihr Verhältniss zu einander und zur bürgerlichen Gesellschaft und unterstützt sie, soweit nöthig, mit materiellen Mitteln.

Zugleich aber besteht der Staat auf seinem obrigkeitlichen Recht gegenüber jeder Kirche negativ und positiv: er duldet weder Eingriffe einer Kirche in die staatliche Gesetzgebung und Verwaltung, noch ihre Auflehnung wider seine Gesetze und Beeinträchtigung fremder Rechte; und er beansprucht für sich selbst das Recht der Aufsicht und Ueberwachung der

kirchlichen Thätigkeit in Hinsicht auf ihre Beeinflussung der öffentlichen Moral, sowie das des richterlichen Schutzes der Kirchenmitglieder gegenüber willkürlicher Behandlung seitens ihrer Gesellschaft.

Ausserdem kann der Staat auf Grund gegenseitigen Uebereinkommens, wie gegenüber der evangelischen Kirche, auch der äusseren Ordnung und Leitung der kirchlichen Gemeinschaft (jus circa sacra) sich direkt annehmen, wofern er dabei nur die Grenze zwischen äusserem (socialem) und innerlichem (religiösem) Leben der Kirche strenge innehält.

Unzulässig hingegen, weil im Widerspruch mit dem Recht der Gesellschaft und der sittlichen Persönlichkeit gegenüber dem Staat, ist jeder Druck des Staates auf die religiösen Ueberzeugungen der Bürger, sei es durch die Gewaltmittel des Zwangs oder durch die Bestechungsmittel der parteiischen Begünstigung und Benachtheiligung der Einen vor den Anderen.

Gegenüber neuen religiösen Gemeinschaftsbildungen hat der Staat vorab das Recht der Prüfung ihrer Existenzberechtigung und der Ueberwachung ihrer Religionsübung; ob er ihnen die Rechte öffentlicher Korporationen beilegen und ob er sie direkt unterstützen solle, hängt von seiner Ansicht über ihre grössere oder geringere Bedeutung für das Gemeinwohl ab.

§ 99.

Die Presse.

Aus dem Zusammenwirken der verschiedenen gesellschaftlichen Faktoren ergiebt sich das Gemeinbewusstsein eines Volkes und eines Zeitalters, welches als „öffentliche Meinung“ der jeweilige Ausdruck des Volksgeistes in seiner derzeitigen Entwicklung, weiterhin überhaupt des „Zeitgeistes“ ist. Das Organ sowohl der Aeusserung als auch der Verbreitung und Bewirkung der öffentlichen Meinung ist vorzugsweise die Presse (Tageszeitungen, periodische Zeitschriften und sonstige zeitgeschichtliche Literatur), welche mit der wachsenden Oeffentlichkeit des ge-

sellschaftlichen Lebens zu einer Macht von steigender Bedeutung für die sittliche Bildung und Leitung des Volks wird.

Da in der Presse ebensowohl das Wahrheitsmoment des jeweiligen Volks- und Zeitgeistes zum Ausdruck und zur Wirksamkeit kommt, als auch seine Einseitigkeit und Verirrung sich geltend macht: so darf der Staat sie weder so beschränken, dass er die Erfüllung ihrer wahren Aufgabe im Dienst der fortschreitenden sittlichen Cultur hindern würde; noch auch so freigeben, dass sie ungehemmt öffentliches Unheil anrichten könnte. Wichtiger als polizeiliche Beschränkungen ist aber die von der Gesellschaft selber zu bewirkende Herstellung und Erhaltung einer tonangebenden guten Presse.

Drittes Hauptstück.

Der Staaten-Verein.

§ 100.

Staat und Menschheit.

Dass der Staat als der Organismus eines Volkes, selbst wieder ein einzelnes Glied sei im Organismus der Menschheit und als solches sittliche Pflichten gegen andere Völker habe, war dem egoistischen Nationalbewusstsein der antiken Welt fremd.

Erst das Christenthum hat durch die Idee des Gottesreiches die Schranken des nationalen Partikularismus durchbrochen. Aber die katholische Veräusserlichung dieser Idee in der römischen Welttheokratie hat zunächst zu der — der antiken Staatsvergötterung entgegengesetzten — Einseitigkeit der nivellirenden Aufhebung der selbstständigen Berechtigung der Nationalstaaten geführt.

Dagegen mit der protestantischen Emancipation und Rehabilitation der Nationalstaaten war der Boden gegeben für das richtige christliche Verhältniss von Volk und Menschheit, welches die Selbstständigkeit und Autonomie der Einzelstaaten mit ihrer gliedlichen Verbindung unter einander und ge-

meinsamen sittlichen Unterordnung unter die Idee der allgemeinen Menschheit verknüpft.

Daher hat erst die Neuzeit den Gedanken eines Völkerrechtes ausbilden können. Von *Hugo Grotius* begründet, dann in der *Kant*'schen Schule nach Prinzipien des Privatrechts behandelt, wird das Völkerrecht in der Gegenwart aus der christlich-sittlichen Grundidee des volksthümlich gegliederten Menschheitsorganismus abgeleitet (*Bluntschli*, *Rob. v. Mohl*).

§ 101.

Der Staatenverkehr.

Aus dem christlich-sittlichen Verhältniss der Staaten zu einander folgt die sittliche Ordnung ihrer wechselseitigen Gemeinschaft: Jeder Staat hat das Recht der andern auf selbstständige Existenz und freie Ordnung ihrer inneren Angelegenheiten zu achten. Jeder hat aber auch mit den andern in positive Verbindung zu treten zum Zweck der gemeinsamen Erfüllung der menschlichen Lebenszwecke in gegenseitiger Ergänzung sowohl hinsichtlich der staatlichen als der gesellschaftlichen und privaten Thätigkeiten. Die Formen dieser Verbindung sind durch internationale Verträge rechtsgültig festgesetzt und ihre gegenseitige Beobachtung ist die Grundbedingung des friedlichen Völkerverkehrs.

Vermittelt werden die internationalen Beziehungen durch die Diplomatie, deren Aufgabe es ist, die Rechte und Interessen des eigenen Staates und seiner Angehörigen vor dem Ausland zu wahren und feindlichen Conflikten durch friedliche Verständigung vorzubeugen.

§ 102.

Die Staatenkonflikte.

Wird ein Staat von einem andern in seinen wesentlichen Lebensinteressen (unabhängige Existenz, Integrität des Besitzstandes, nationale Ehre oder ökonomischer Wohlstand) verletzt, und lässt sich der drohende Conflikt nicht auf friedlichem Wege,

sei es durch unmittelbare Verständigung oder auch Vermittelung Dritter, beilegen: so bleibt, da eine höhere Rechtsinstanz mit reeller Exekutive über den Staaten nicht existirt, nur die gewaltsame Selbsthilfe oder Krieg übrig.

Sittlich berechtigt ist nur der Volkskrieg zur Vertheidigung des nationalen Rechts. Aber dieses Recht kann ebensowohl ein ungeschriebenes als ein geschriebenes, ein positives wie ein negatives sein. Die Beurtheilung dieser Berechtigung sowie die sittliche Verantwortung wegen des Krieganfangens kommt nur der Obrigkeit, nicht den einzelnen Bürgern zu.

Bei der Kriegführung gilt das Recht der Nothwehr; was zur Ueberwindung der feindlichen Macht erforderlich und zweckdienlich ist, ist erlaubt. Soweit aber der Kriegszweck es zulässt, ist Schonung und humane Behandlung des Feindes, sowohl der entwaffneten Kämpfer als der nichtkämpfenden Bevölkerung und ihres Eigenthums, eine sittliche und völkerrechtliche Forderung.

Sobald der Zweck des Krieges erreicht oder aber seine Unerreichbarkeit konstatirt ist, ist die Einleitung des Friedensschlusses anzustreben. Der Friede ist beiden Theilen um so günstiger, je mehr er das gegenseitige Verhältniss in naturgemässer und daher Dauerhaftigkeit garantirender Weise regelt.

§ 103.

Die Staatenbündnisse.

Zur Erreichung bestimmter gemeinsamer Zwecke werden zwischen zwei oder mehreren Staaten Bündnisse durch verpflichtende Verträge geschlossen.

Die gewöhnlichsten derselben sind die Schutzbündnisse zur Vertheidigung gegen gemeinsame Gegner, sei es für einen bestimmten vorhandenen oder vertragsmässig vorgesehenen Fall oder für unbestimmte Eventualitäten oder für immer.

Auch für friedliche Zwecke, wie gemeinsame technische Unternehmungen oder gegenseitige Förderung des Handels, werden Freundschaftsverträge zwischen Staaten sei es von gleicher oder verschiedener Culturstufe geschlossen. Freundschaftsbünd-

nisse christlicher Culturstaaten mit wilden oder halbcivilisirten Völkerschaften zur friedlichen Colonisation auf deren Territorium sind die vorzüglichen Mittel zur Befriedigung des natürlichen Expansionstriebes und zur Erfüllung der sittlich pflichtmässigen Cultur-Mission grosser Staaten (vgl. § 63).

Aus der dauernden Gleichartigkeit der Haupt-Interessen mehrerer Staaten geht ein „Staatenbund" hervor, d. h. ein bleibender und organisirter Verein mehrerer, unter sich zwar selbstständig bleibender, aber nach aussen einheitlich vertretener und handelnder Staaten. Neben der gemeinsamen Sicherung nach aussen dient derselbe hauptsächlich zur friedlichen Schlichtung aller zwischen den Bundesgliedern entstandenen Streitigkeiten mittelst der allerseits anzuerkennenden Entscheidung einer schiedsrichterlichen Behörde.

Durch Bildung solcher Staatenbünde und Anschluss an einander soll und lässt sich allmählich die Entstehung eines Welt-Staatenbundes anbahnen, welcher als wirklicher, rechtlich geordneter Organismus der Menschheit die vollendete Erscheinungsform des Reiches Gottes sein wird.

Zweite Unterabtheilung.

Die christliche Heiligung: individualethische Tugend- und Pflichtenlehre.

Erster Abschnitt.

Von der Tugend.

§ 104.

Begriff der Tugend.

Die Tugend ist ihrem allgemeinsten formalen Begriff nach die Tüchtigkeit für den persönlichen Lebenszweck. Je nach der Auffassung desselben bestimmt sich ihr Begriff material.

Nach durchschnittlicher antiker Auffassung ist die Tugend das für den Lebenszweck der individuellen Glückseligkeit zweckdienliche Verhalten, ihre Grundform daher Weisheit.

Nach alttestamentlicher Ansicht ist die Tugend die Angemessenheit des Einzelnen an die im Gesetz Gottes geoffenbarte Bestimmung Israels zum Gottesvolk: Gerechtigkeit.

Die christliche Tugend ist die persönliche Angemessenheit an den göttlichen Heilszweck des gottmenschlichen Geisteslebens im Reich der Gotteskinder, oder die heilig-geistige Kraft der Liebe zum Guten, die sich in einer Mannigfaltigkeit von guten Kräften, entsprechend den verschiedenen Seiten des persönlichen und Gemeinschaftslebens, entfaltet.

Da diese Liebe zum Guten nicht von Natur schon im Menschen ist, so hat die Ethik zuerst die Entstehung der Tugend zu beschreiben, sodann ihre Entfaltung in die einzelnen Tugenden.

Erstes Hauptstück.

Die Entstehung der Tugend.

§ 105.

Die erziehende Gnade
(vgl. G.-L. §§ 246—260).

Zur Tugendbildung genügt weder das blosse Wissen noch die ästhetische Empfindung noch die Willensübung allein, noch auch kann sie als unvermitteltes Geschenk Gottes gedacht werden.

Die relativen Wahrheitsmomente dieser einseitigen Theorieen verknüpft die christliche Ethik zu ihrer inneren Einheit, indem sie die Tugendbildung als Wirkung der erziehenden Gnade[1]) oder des christlichen Geistes versteht, sofern derselbe in und mittelst der christlichen Gemeinschaft auf jeden Einzelnen von Anfang vorbereitend einwirkt, zum persönlichen Lebensprinzip angeeignet aber eine prinzipielle Sinneserneuerung (Wiedergeburt) bewirkt, welche sich in der realen Lebenserneuerung (Heiligung) zum vollkommenen gottmenschlichen Personleben ausgestaltet.

§ 106.

Die vorbereitende Zucht.

Wie in der göttlichen Erziehung der Menschheit die Pädagogie des Gesetzes dem Evangelium der Kindschaft vorangieng[2]), so auch beginnt beim Einzelnen die sittliche Tugendbildung mit der äusseren Zucht durch die gesellschaftlichen Autoritäten, indem der natürliche Eigenwille durch Familiensitte, staatliche Rechtsordnung und kirchliche Unterweisung gezügelt und zur Selbstbeherrschung disciplinirt wird.

Das Resultat dieser vorbereitenden Zucht ist theils das positive: Gewöhnung an äussere Gesittung und Recht-

---

[1]) Tit. 2, 11 f.

[2]) Gal. 3, 22—26. 4, 1—7.

lichkeit (justitia civilis, Gerechtigkeit aus dem Gesetz), welche als Vorstufe und formale Vorübung der inneren Sittlichkeit von realem, obzwar nur relativem sittlichem Werth ist; theils aber auch das negative: Herbeiführung der Erkenntniss des inneren Zwiespalts mit der göttlichen Norm des Guten und der Unfreiheit und Unseligkeit in diesem Zwiespalt: Bewusstsein der Sünde und Erlösungsbedürftigkeit[1]).

§ 107.

Die Sinneserneuerung
(vgl. G.-L. § 258).

Die Sinneserneuerung („Wiedergeburt") besteht negativ in der Abkehr des ganzen Herzens vom natürlich Bösen oder in Busse, und positiv in der Hinkehr zum göttlich Guten oder in Glauben.

Die wahre Busse, wohl zu unterscheiden vom blossen Leid über die Sündenstrafen, auch von der Reue über einzelne Sünden, besteht in dem herzlichen Gefühl der Unseligkeit des Menschen in seiner Entfremdung von Gott, sei diese gottwidriger Sündendienst oder gottvergessene Weltliebe oder auch knechtischer Gottesdienst; ein Gefühl, das in seinem Contrast mit dem Vorgefühl der Seligkeit in der Hingabe an Gott zum thatkräftigen Sichlossagen des Ich von seiner natürlichen Sündhaftigkeit und Verlangen nach Gottes Gemeinschaft wird.

Der wahre Glaube ist die praktische Erkenntniss der im Evangelium geoffenbarten religiös-sittlichen Wahrheit und die Aufnahme derselben in's eigene Gemüth zur heiligenden Kraft des Wollens und zum beseligenden Gut des Fühlens.

Die Wirkung der Busse und des Glaubens ist die Umwandlung des natürlichen in den neuen Menschen nach Christi Bild[2]) oder die Erzeugung des wahren Lebens aus Gott durch

---

[1]) Röm. 7, 14—24. 3, 20. Gal. 3, 24.

[2]) II Cor. 5, 17. 3, 18. Gal. 6, 15. Col. 3, 10. Eph. 4, 24. Röm. 13, 14.

den heiligen Geist der Gotteskindschaft[1]), was gegenüber dem Schuldgefühl als Frieden der Versöhnung[2]), gegenüber dem Druck der Weltübel als Freude der Siegesgewissheit[3]) und gegenüber der Gesetzesknechtschaft als Freiheit des Liebeswillens[4]) sich kundgibt.

§ 108.

Die Lebenserneuerung
(vgl. G.-L. § 260).

Das in der Sinneserneuerung verinnerlichte Prinzip eines neuen heilig-geistigen Lebens kommt zur wirksamen und allseitigen Entwicklung in der fortgehenden konkreten Lebenserneuerung oder „Heiligung“, an welcher ebenfalls die bekämpfende und aneignende Seite (Busse und Glaube) zu unterscheiden sind.

Nach ihrer negativen oder bekämpfenden Seite (als „Mitsterben mit Christo“) besteht die Heiligung in der fortgehenden Ueberwindung der sündigen Naturbestimmtheit nach ihrer sinnlichen wie geistigen Seite durch demüthige Erkenntniss der noch immer vorhandenen Schwachheit und durch muthige Bekämpfung und Besiegung der von ihr ausgehenden Versuchungen.

Nach ihrer positiven oder aneignenden Seite (als „Mitleben mit Christo“) besteht die Heiligung im fortschreitenden Herrwerden und Sichentfalten des heiligen Geistes im ganzen Personleben nach allen seinen Anlagen und Kräften, näher in der wachsenden Reinheit und Klarheit der religiös-sittlichen Erkenntniss, Kräftigkeit und Freiheit des sittlichen Willens und Stetigkeit, Sicherheit und Freudigkeit des sittlichen Selbstgefühls.

---

[1]) Röm. 8, 2. 9. I Cor. 6, 17. Gal. 2. 20. Col. 3, 3. Joh. 14, 23. 17, 21 ff. I Joh. 4, 16.

[2]) Röm. 5, 1 ff. Joh. 14, 27. Matth. 11, 29.

[3]) Röm. 8, 24—39. 14, 17. Joh. 16, 33. I Joh. 5, 4.

[4]) Gal. 4, 6 f. 5, 6. Röm. 8, 2. 15. 7, 6. 13, 10. II Cor. 3, 17. 5. 14.

§ 109.

Die Tugendmittel.

Wie die christliche Tugend entsteht als die durch die Gemeinschaft vermittelte Wirkung der erziehenden Gnade, so dienen zu ihrer Erhaltung und Stärkung in erster Linie alle die ordentlichen und gemeinsamen Mittel, durch welche der sittliche Gemeingeist die Einzelnen beeinflusst und belebt, also die stetigen Institutionen der Kirche, Familie und bürgerlichen Gesellschaft, unter welchen die Kirche mit ihren Heilsmitteln zwar die allgemeinste Anstalt der religiös-sittlichen Volkserziehung ist, aber doch der Ergänzung durch die andern weltlich-sittlichen Bildungsmittel nothwendig bedarf.

Zu besonderen Erziehungs- und Uebungsmitteln der Tugend können und sollen aber den Einzelnen (bzhw. grösseren Lebenskreisen) auch die Lebensschicksale werden, vorzüglich ausserordentliche Erfahrungen in Glück oder Unglück, von deren persönlicher Aufnahme und ethischer Verwerthung die Charakterbildung vorzugsweise bestimmt wird.

Ob oder wie zu diesen objektiv gegebenen Tugendmitteln auch noch von Seiten des Subjekts ausser der allgemeinen tugendhaften Selbstzucht besondere Uebungsmittel (Askese) hinzugefügt werden sollen, ist Sache der individuellen Gewissensinstanz und gehört in die Pflichtenlehre (§ 129).

§ 110.

Das christliche Tugendideal.

Das christliche Heiligungsstreben bedarf zielbestimmender Regulative, wozu persönliche Vorbilder oder Tugendideale dienen. Dieselben sind theils gemeinsame theils besondere, und theils objektiv gegeben theils subjektiv gebildet.

Das höchste und allgemeinste christliche Tugendideal ist das Urbild Jesu Christi, in dessen geschichtlich gegebenen Grundzügen die christliche Gemeinde das Prinzip der Heiligung: den heiligen Geist der Liebe und des Gehorsams, des vertrauensvollen

Muthes und der demüthigen Ergebung im Dienste des göttlichen Heilswillens auf vollkommene Weise vorbildlich dargestellt sieht. Zu der bestimmteren Ausgestaltung dieses Idealbildes aber haben die verschiedenen Zeitalter der Kirche und Confessionen unter der Leitung des Christum verklärenden heiligen Geistes[1]) in selbstständiger Produktion mitgewirkt.

Das Bedürfniss nach individuelleren Tugendidealen für besondere Lebenskreise hat weiterhin in der katholischen Kirche zur Verehrung der „Heiligen" geführt. Der Protestantismus hat zwar den dogmatischen Glauben an die Heiligen als Mittler und die kultische Anrufung derselben verworfen, dagegen die ethische Verehrung der Heiligen als christlicher Ideale gebilligt[2]).

Uebrigens hat der Protestantismus den kanonischen Heiligen seine eigenen gottbegnadigten Zeugen und Helden des christlichen Geistes auf kirchlichem und weltlichem Gebiet mit Recht vorangestellt als diejenigen Ideale, welche für die Gemeinde der Gegenwart natürlicher, als die der alten Kirche, als Leitsterne sittlichen Strebens zu dienen vermögen[3]).

Zweites Hauptstück.

Die Entfaltung der Tugend.

§ 111.

Die Cardinaltugenden.

Die Tugend als die persönlich angeeignete Kraft des heiligen Geistes ist Tüchtigkeit zur Erfüllung der sittlichen Aufgabe nach

---

[1]) Joh. 16, 14.

[2]) *Conf. Aug.* art. XXI. et *Apol. Conf.* p. 224: Triplex honos est probandus: Primus gratiarum actio, quod Deus ostenderit exempla misericordiae. Secundus confirmatio fidei nostrae. Tertius imitatio primum fidei deinde ceterarum virtutum, quas imitari pro sua quisque vocatione debet.

[3]) Hebr. 12, 1: ἔχοντες περικείμενον ἡμῖν νέφος μαρτύρων etc.

ihren verschiedenen Beziehungen und gliedert sich daher in eine den letztern entsprechende Mehrheit von Tugenden, unter welchen sich bestimmte Cardinaltugenden hervorheben lassen.

Die platonische Gliederung der vier Cardinaltugenden, in der kirchlichen Ethik frühe acceptirt, aber gewöhnlich mit den drei theologischen Tugenden (I Cor. 13, 13) unklar kombinirt, ist neuerdings von *Schleiermacher* in christlich modificirter Form wieder aufgenommen worden. Seiner künstlichen Ableitung ist jedoch folgende vorzuziehen:

Die durch die Tugend zu erfüllende sittliche Aufgabe ist Förderung des höchsten Gutes sowohl in individueller als in socialer Hinsicht und beiderseits sowohl negativ: durch Bekämpfung seiner Hindernisse oder ethische Zügelung der Natur, als positiv: durch Entwicklung seiner Kräfte und Gaben oder ethische Ausbildung der Natur. Die Tugend als individuell zügelnde ist Besonnenheit, als individuell bildende Weisheit, als social zügelnde Gerechtigkeit und als social bildende Liebe.

§ 112.

Die Besonnenheit.

Die Besonnenheit ist die tugendhafte Zügelung des natürlichen Trieblebens sowohl nach der sinnlichen wie nach der geistigen Seite der Persönlichkeit.

Als Reinheit ist sie die tugendhafte Zügelung des sinnlichen Trieblebens durch Unterordnung desselben unter die sittlichen Zwecke. Sie ist näher theils Enthaltsamkeit vom Genuss, theils Mässigung (Nüchternheit) in demselben, und beides mit besonderer Beziehung auf das Geschlechtsleben: Keuschheit.

Nach der geistigen Seite ist die Besonnenheit Demuth oder tugendhafte Zügelung des Selbstgefühls durch das Bewusstsein der persönlichen Bedingtheit und Beschränktheit. Sie erweist sich theils Gott gegenüber in frommem Abhängigkeitsgefühl oder in Dankbarkeit, Bussfertigkeit, Zufriedenheit und Geduld; theils Menschen gegenüber im mass- und rücksichtsvollen

Geltendmachen der eigenen Persönlichkeit oder in Anspruchslosigkeit, Bescheidenheit, Sanftmuth und Milde.

§ 113.

Die Weisheit.

Die Weisheit ist die tugendhafte Bildung des Gemüthes, welche alles besondere Thun und Leiden unter dem Gesichtspunkt eines Mittels für den absoluten Zweck des höchsten Gutes schätzt. Je nachdem die Richtung des Gemüthes auf das einheitliche Prinzip der Zwecksetzung oder auf die mannigfache Besonderung der Zweckrealisirung überwiegt, theilt sich die Weisheit in kontemplative (religiöse) und praktische.

Die kontemplative Weisheit ist eins mit der religiösen Grundtugend des lebendigen Gottesglaubens, entfaltet sich aber im Besonderen als ehrfurchtsvolle Erkenntniss der mannigfachen Weisheit der göttlichen Offenbarung und Regierung[1]), als dankbare und folgsame Hingebung an die göttlichen Führungen (Liebe zu Gott) und als vertrauensvolle Hoffnung auf seine treue Erfüllung der Verheissungen.

Die praktische Weisheit ist die Fertigkeit der praktischen Vernunft im Ergreifen und Durchsetzen der mannigfachen besonderen Lebenszwecke, welche in der verständigen Erkenntniss der durch die jeweiligen Verhältnisse bedingten allgemeinen und besonderen sittlichen Aufgaben[2]) beruht, in der freudigen Hingabe an die Erfüllung dieser Aufgaben insbesondere im eigenen Beruf sich bethätigt, und in der hoffnungsvollen Treue der sittlichen Arbeit sich bewährt.

§ 114.

Die Gerechtigkeit.

Die Gerechtigkeit ist die tugendhafte Zügelung der einzelnen Willen in ihren socialen Beziehungen durch Unterordnung jedes besonderen Begehrens unter das allgemeine Recht Aller, sei

---

[1]) Röm. 11, 33. Eph. 3, 10. 18 f. 1, 17. Col. 1, 9 ff. 2, 2 f.
[2]) Röm. 12, 2. Phil. 4, 8. Col. 4, 5. Eph. 5, 15 ff.

dieses gesetzlich festgestellt (Rechtlichkeit) oder nur moralisch zu beurtheilen (Billigkeit). Als Achtung der alles Gemeinschaftsleben bedingenden Rechtsordnung ist sie die elementare und die specifisch staatliche Tugend.

Zur Gerechtigkeit gehört auch die Wahrhaftigkeit als Achtung des Rechtes Anderer auf Wahrheit im normalen Verkehr.

§ 115.

Die Liebe.

Die Liebe ist die Gemeinschaft bildende Kraft, welche auf dem natürlichen Trieb des Mitgefühls beruht und zur sittlichen Grundtugend wird durch die Lauterkeit der Selbsthingebung an die Gemeinschaft und durch die Treue der Festhaltung der Gemeinschaft.

Da alle Gemeinschaft in der Wechselseitigkeit des Mittheilens und Aneignens besteht, so ist die Liebe theils empfangende oder Dankbarkeit, theils gebende oder Gütigkeit (Wohlwollen und Wohlthätigkeit). Verschiedene Grade der Innigkeit der Liebe je nach Mass und Art der gegebenen und empfangenen Mittheilung; höchster Grad die volle Aufschliessung des ganzen Personlebens in Freundschaft und Ehe. Das Mass ihrer Innigkeit steht im umgekehrten Verhältniss zur Ausdehnung ihres Umfangs. Die „allgemeine Menschenliebe" ist eigentlich bloss potentielle Liebe oder Bereitwilligkeit, mit Jedem bei gegebener Gelegenheit sittliche Gemeinschaft einzugehen.

Die Liebe bewährt sich als wirkliche Tugend in der Treue oder in der vom Wechsel der Empfindungen unabhängigen Beharrlichkeit des Wohlwollens und der Wohlthätigkeit. Die Treue der Liebe erweist sich insbesondere gegenüber den zur Lieblosigkeit reizenden Fehlern und Verfehlungen des Nächsten in Geduld, Milde und Verträglichkeit, welche dem drohenden Bruch vorbeugt, und in Versöhnlichkeit, Grossmuth und Edelsinn, welcher nach vollzogenem Bruch durch Beharren im Wohlthunwollen die gestörte Gemeinschaft wiederherzustellen versucht („Feindesliebe").

Zweiter Abschnitt.
Von der Pflicht im Allgemeinen.

Erstes Hauptstück.
Wesen und Umfang der christlichen Pflicht.

§ 116.
Gesetz und Pflicht.

Die Pflicht ist ihrem allgemeinsten formalen Begriff nach die vom Gesetz geforderte Handlungsweise. Je nach der Auffassung des Gesetzes bestimmt sich ihr Begriff näher material.

Wie in der antiken Ethik das Gesetz hinter das höchste individuelle Gut zurücktritt, so auch die Pflicht hinter die Tugend: sie ist die dem Weisen geziemende Handlungsweise.

Nach alttestamentlicher Ansicht ist die Pflicht die Erfüllung des in den Geboten, Rechten und Sitten Israels geoffenbarten positiven Gesetzes Gottes.

Die christliche Ethik hat (§ 38) den Gegensatz von Gesetzlosigkeit und unfreier Gesetzlichkeit überwunden in dem inneren Gesetz des Kindschaftsgeistes. Soweit dieser im Menschen herrschend geworden ist, soweit ist der Wiedergeborene autonom d. h.: er trägt das absolute Prinzip des Gesetzes in sichselbst als heiliggeistigen Trieb der Liebe zum Guten und er sieht insofern auch im äusseren Gesetz der socialen Sitte und Rechtsordnung nicht mehr einen hemmenden Zwang, sondern den vernunftgemässen, weil zur einheitlichen Regelung des Zusammenlebens nothwendigen Ausdruck seines eigenen sittlichen Geistes[1]).

Hiernach bestimmt sich die christliche Pflicht als die

[1]) Usus legis normativus: G.-L. § 230. Vgl. I Cor. 9, 20f.: weder ὑπὸ νόμον noch ἄνομος, sondern ἔννομος. Röm. 10, 4. 8, 2. I Tim. 1, 9.

aus dem Trieb des heiligen Geistes entspringende, durch die Norm der christlichen Sitte geleitete und auf Förderung des Reiches Gottes in der Mannigfaltigkeit seiner geordneten Zwecke gerichtete Handlungsweise.

§ 117.

Individualisirung der Pflicht.

Im christlichen Pflichtverhältniss erhält das objektive Gesetz seine konkrete Bestimmtheit erst in der individualisirenden Auslegung und Anwendung durch das persönliche Gewissen der Einzelnen, dessen individuell bestimmte Trieb- und Empfindungsweise sich wieder in festen sittlichen Grundsätzen ausprägt, welche als persönliche und charakteristische Lebensregeln die ergänzende Ausführung zu der abstrakten Unbestimmtheit des allgemeingültigen Gesetzes bilden.

Ebenso individualisirt sich das ansich allgemeine und unwandelbare sittliche Gesetz für die Collektiv-Individualitäten der Völker und der Generationen in ihren besonderen sittlichen Grundanschauungen und Lebensrichtungen, die sich wieder in der jeweiligen Sitte, Gesetzgebung und Sittenlehre ausprägen.

§ 118.

Das Erlaubte.

Erlaubt ist auf dem Rechtsgebiet, was durchs Gesetz weder geboten noch verboten, sondern dem freien Belieben anheimgestellt ist.

Auf dem Gebiete der christlichen Sittlichkeit ist erlaubt, was zwar nicht durch ein äusseres Gesetz allgemeingültig bestimmt, sondern der Selbstbestimmung der Einzelnen anheimgestellt ist, was aber darum doch nicht reine Willkürsache ist, sondern ganz oder theilweise der pflichtmässigen Bestimmung durch die individuelle Gewissensinstanz unterliegt.

Wie der Christ die Befugniss freier Selbstbestimmung in adiaphoris als unveräusserliches Persönlichkeitsrecht anzusprechen

hat[1]), so hat er andererseits in dem thatsächlichen Gebrauch dieser Befugniss sich leiten und beschränken zu lassen durch Rücksichten auf das dem eigenen und fremden sittlichen Wohl Zweckdienliche[2]).

§ 119.

Consilia evangelica.

Die katholische Ansicht, dass es überpflichtmässige Leistungen (opera supererogativa) gebe, welche nicht geboten, sondern als Mittel der evangelischen Vollkommenheit empfohlen seien und ein Verdienst vor Gott begründen, wird von der protestantischen Ethik mit Recht verworfen, theils weil dabei ein unevangelischer, äusserlich positivistischer Gesetzesbegriff zu Grunde liegt, theils weil die anempfohlenen asketischen Leistungen auch ansich nicht wahrhaft sittlich werthvoll, durch den Anspruch der religiösen Verdienstlichkeit vielmehr sittlich verwerflich sind.

Gleichwohl enthält jene Theorie den wahren und einem abstrakt nivellirenden Moralismus gegenüber bedeutsamen Kern, dass es ausserordentliche Leistungen eines sittlichen Heroismus gibt, welche zwar für den, der dazu befähigt und berufen ist, individuelle Pflicht und nicht religiöses Verdienst sind, welche aber doch als ausserordentliche Erweisungen sittlicher Kraft von ausserordentlichem Heilswerth für die sittliche Gemeinschaft, also sociale Verdienste sind (vgl. G.-L. § 218).

§ 120.

Collision der Pflichten.

Die Collision der Pflichten ist entweder nur eine zeitliche und löst sich dann aus dem Gesichtspunkt der augenblicklich dringenderen Pflicht; oder auch eine sachliche, beruhend auf den widerstreitenden Interessen und Anforderungen divergirender sittlicher

---

[1]) I Cor. 7, 23. 10, 29. 3, 21. 6, 12. Gal. 5, 1. Röm. 14, 4 f.

[2]) I Cor. 8, 9. 6, 12. 10, 23 f. 33. Gal. 5, 13. Röm. 14, 13 bis 15, 2.

Lebenskreise. Die Lösung der letzteren hängt theils ab von der Beurtheilung des objektiven Rechts der kollidirenden Interessen nach ihrem beiderseitigen Werthverhältniss zum absoluten Endzweck des Reiches Gottes, theils von ihrem näheren oder ferneren Verhältniss zur subjektiven Berufsaufgabe des Einzelnen.

Die Beurtheilung des objektiven Werthverhältnisses der kollidirenden Anforderungen ist Sache der sittlichen Einsicht, zu deren Aufklärung die Ethik mitzuwirken hat; die Beurtheilung der subjektiven Dringlichkeit ist Sache der individuellen Gewissensinstanz und entzieht sich allgemeingültiger Bestimmung. Problematischer Werth der „Casuistik".

§ 121.

Eintheilung der Pflichten.

Die christliche Grundpflicht ist die Arbeit an der Förderung des Reiches Gottes[1]) oder an der Verwirklichung der göttlichen Bestimmung der Menschheit in der Mannigfaltigkeit und harmonischen Einheit der in ihr angelegten Aufgaben (§§ 23. 38).

Sofern nun das Reich Gottes theils aus den einzelnen sittlichen Personen, theils aus den sittlichen Gemeinschaftskreisen besteht, so theilt sich die christliche Grundpflicht in die beiden Hauptklassen: Pflichten in Bezug auf die allgemeinen Zwecke des Personlebens als solchen (und zwar gleichsehr des eigenen wie des fremden Personlebens) und Pflichten in Bezug auf die besonderen Zwecke der einzelnen sittlichen Gemeinschaften; erstere gehen alle Christenmenschen gleichmässig an, letztere besondern sich nach Ständen und Berufsarten[2]).

---

[1]) Matth. 6, 33. Röm. 14, 17 f.

[2]) Andere Eintheilungen: Pflichten gegen Gott, den Nächsten und sichselbst. *Rothe:* Selbstpflichten und Socialpflichten. *Schleiermacher:* Rechtspflicht, Berufspflicht, Gewissenspflicht und Liebespflicht. Andere: Rechtspflicht und Tugendpflicht; vollkommene und unvollkommene Pflichten.

Zweites Hauptstück.

Die allgemeinen Christenpflichten.

§ 122.

Uebersicht.

Die allgemeinen Christenpflichten sind die, welche jede Person gegen jede Person als solche hat; ihre Forderung im Allgemeinen ist: alle im Wesen der menschlichen Persönlichkeit angelegten Lebenszwecke in jedem Individuum ohne Unterschied (also auch in sichselbst sosehr wie in Andern) zu achten und zu fördern. Sie gliedern sich näher nach den verschiedenen Momenten des Personlebens in die überwiegend negativen (verbietenden) Pflichten der Achtung des leiblichen Lebens, der persönlichen Würde, des Eigenthums und der Ehre („Du sollst nicht tödten, nicht Unzucht treiben, nicht stehlen, nicht falsch Zeugniss reden"); und in die überwiegend positiven (gebietenden) Pflichten der Förderung der Persönlichkeit nach Seiten der Verstandes-, Geschmacks-, Willens- und Gemüthsbildung (vgl. § 9).

§ 123.

Pflichten in Bezug auf das Leibesleben.

Da die Leiblichkeit die Naturbasis und das Werkzeug der Persönlichkeit ist, so verbietet die Achtung vor der (sei es aktuellen oder auch potentiellen) Persönlichkeit jede direkte oder indirekte Verletzung des menschlichen Leibeslebens und gebietet dessen Erhaltung und Förderung in allen Individuen als Mittel für die sittlichen Zwecke und soweit diese es gestatten.

Ausnahme des Verbotes bildet die Nothwehr in den drei Collisionsfällen: zwischen Person und Person, zwischen Volk und Volk (Krieg) und zwischen Gesellschaft und Verbrecher (Strafrecht).

Der Selbstmord ist, insofern und insoweit er zurechenbare That und absichtliche Zerstörung der Bedingung aller ferneren

Pflichterfüllung ist, eine schwere sittliche und religiöse Pflichtwidrigkeit.

Da die Selbsterhaltung nur Pflicht ist als Mittel für sittliche Leistungen, so findet sie ihre Grenze an der Pflicht der Selbstaufopferung im Dienste höherer sittlicher Zwecke. Letztere ist unbedingt Pflicht, wo die Berufsaufgabe sie erfordert (z. B. beim Krieger, Arzt u. dergl.); wieweit auch ausserdem, bestimmt das individuelle Gewissen.

Zur pflichtgemässen Förderung des Leibeslebens gehört nicht nur die Sorge für Erhaltung und Stärkung der Gesundheit, sondern namentlich auch die bildende und zügelnde Beherrschung des Leibes zu einem fügsamen Werkzeug für die sittlichen Zwecke der Persönlichkeit (Gymnastik).

Die Pflicht der Lebensschonung erstreckt sich auf die Thiere insofern zwar nicht, als der Mensch dieselben zum Behuf seiner specifisch höheren Lebenszwecke zu tödten berechtigt ist; wohl aber insofern, als er auch im Thiere die empfindende Seele der „seufzenden Kreatur“ achten und daher alle Thierquälerei als übermüthigen und seine eigene Menschenwürde schändenden Missbrauch seines Herrschaftsrechtes über die Schöpfung verabscheuen soll[1]).

§ 124.

Pflichten in Bezug auf die persönliche Würde.

Die persönliche Würde (zu unterscheiden von der socialen Ehre) beruht auf dem specifischen Werth der zum gottebenbildlichen Geist bestimmten menschlichen Seele im Gegensatz zu allem materiellen oder untermenschlichen Dasein; im unmittelbaren Selbstgefühl sich äussernd, ist sie die Voraussetzung aller sittlichen Bildung.

Die pflichtmässige Achtung der persönlichen Würde Anderer verbietet nicht nur ihre Behandlung als unpersönlicher, bloss materieller Mittel (Sklaven, Lustdirnen) oder als moralisch schlecht-

---

[1]) Prov. 12, 10. Ex. 23, 4f. Sirach 7, 24. Röm. 8, 19—22.

hin werth- und hoffnungslos gewordener (verworfener) Personen, sondern auch die Verletzung ihres sittlichen Gefühls durch eigenes würdeloses Benehmen, zucht- und schaamlose Aeusserungen und dergl.; sie gebietet hingegen, das moralische Selbstgefühl in Jedem zu wecken und zu erhalten.

Die Achtung der eigenen Personwürde verbietet jede Entwürdigung des Ich, sei es durch Hingabe in die Knechtschaft der eigenen Sinnlichkeit, oder durch Unterwerfung unter die Knechtschaft (eigentliche oder moralische Sklaverei) Anderer; sie gebietet hingegen die Erziehung zur persönlichen Reinheit (Keuschheit, Schaamhaftigkeit, Mässigkeit) und Freiheit (Selbstständigkeit, Unabhängigkeit).

§ 125.

Pflichten in Bezug auf das persönliche Eigenthum.

Da für die Realisirung des persönlichen Willens in der Welt der Besitz materiellen Eigenthums erforderlich ist, so verbietet die pflichtmässige Achtung der Persönlichkeit jede Verletzung fremden Eigenthums durch unrechtliche Aneignung desselben mit Gewalt oder List; und sie gebietet, für sich selbst auf rechtmässigem Wege Eigenthum zu erwerben und zu erhalten, aber auch allen Andern zur Erwerbung und Erhaltung ihres Eigenthums behülflich zu sein und den Mangel der Armen durch richtige Wohlthätigkeit zu lindern.

Die Rechtmässigkeit der Erwerbung von Eigenthum ordnet das bürgerliche Gesetz, dessen buchstäbliches Recht jedoch der Christ durch die pflichtmässige Rücksicht der Billigkeit zu ergänzen hat.

Die richtige Weise der Wohlthätigkeit ordnet zunächst die öffentliche (bürgerliche) Armenpflege, deren Leistungen jedoch durch die private und vereinsmässig organisirte christliche Liebesthätigkeit zu ergänzen sind.

§ 126.

Pflichten in Bezug auf die persönliche Ehre.

Die persönliche Ehre ist, im Unterschied von der allgemeinen Personwürde, die besondere Werthschätzung, die das Individuum um seines eigenartigen Seins und Leistens willen seitens der Gesellschaft geniesst. Als Voraussetzung alles berufsmässigen Wirkens ist sie ein unveräusserliches persönliches Gut, das Keiner dem Andern durch Lästerung oder liebloses Richten rauben, Jeder für sichselbst erstreben und erhalten soll.

Unter den Mitteln, die gefährdete Ehre zu erhalten oder wiederherzustellen, ist das Duell, die moderne Form der mittelalterlichen Gottesgerichte, das an sich zweckwidrigste und nach § 123 eine zweifache Pflichtwidrigkeit; Milderungsgründe der Beurtheilung liegen indess in der öffentlichen Meinung und Sitte wenigstens für gewisse Stände.

Zu den Pflichten in Bezug auf die Ehre im weiteren Sinn gehört überhaupt die Ehrlichkeit oder Wahrhaftigkeit im persönlichen Verkehr. Diese Pflicht geht genau soweit, als das Recht Anderer auf unsere Mittheilung im normalen Verkehr.

Der Eid ist die Appellation an das religiös gebundene Gewissen als an das stärkste Motiv der Wahrhaftigkeit gegen die Obrigkeit als Gottes Stellvertreterin.

§ 127.

Pflicht der intellektuellen Bildung der Persönlichkeit.

Da die Intelligenz die specifische geistige Bestimmtheit des menschlichen Personlebens bildet, so ist ihre möglichst reiche und normale Ausbildung eine menschliche Zweckbestimmung und somit allgemeine Pflicht schon an und für sich, abgesehen von ihrer Zweckdienlichkeit für's praktische Handeln. Die Schätzung der intellektuellen Bildung bloss um der Praxis willen ist banausischer Utilitarismus.

Die Pflicht intellektueller Selbstbildung zerlegt sich in die doppelte: einerseits den Jedem nach Individualität und Welt-

stellung erreichbaren Grad allgemeiner Bildung zu erstreben oder mit allseitiger Empfänglichkeit möglichst viel zu lernen; und andererseits auf dem speciellen Berufsgebiet ein möglichst gründliches Wissen und selbständiges Urtheil zu erwerben oder in der Berufsbildung zum produktiven Meister zu werden.

Die intellektuelle Bildung Anderer zu fördern, ist für die Einzelnen je nach Maasgabe ihrer besonderen Berufsstellung eine nähere oder fernere Pflicht, in irgendeinem Grad und Umfang indess jeder normal entwickelten Persönlichkeit möglich.

§ 128.

Pflicht der Geschmacksbildung der Persönlichkeit.

Menschlich schön und rein zu fühlen ist sowohl ansich eine Zweckbestimmung der Persönlichkeit als auch ein wesentliches Förderungsmittel des guten Wollens und Handelns; daher ist nach Ausbildung eines edlen Geschmacks zu streben eine allgemeine Pflicht.

Bildungsmittel des Geschmacks ist die Kunst, sofern sie wirklich schön ist d. h. idealen Gehalt in reiner Form zur Darstellung bringt. Erst sie öffnet auch den Sinn für die Schönheit in der Natur.

Mit der Empfänglichkeit des Sinnes für die Schönheit soll sich bei Jedem ein gewisser Grad eigener Fertigkeit in schöner Produktion verbinden, mindestens in der Form der unmittelbaren persönlichen Selbstdarstellung. Die Gefälligkeit der Geberde, der Kleidung, der Ausdrucksweise, der Umgangsformen ist sittlich werthvoll als natürlicher Spiegel einer schönen Seele und als Anziehungsmittel der geselligen Sympathie. Zweierlei Formen der persönlichen Schönheit: Würde und Anmuth (vgl. *Schiller*).

§ 129.

Pflicht der Willensbildung der Persönlichkeit.

Zur Erfüllung der sittlichen Aufgabe bedarf es für Jeden, auch unter Voraussetzung des prinzipiell guten Sinnes, einer fort-

gesetzten Arbeit an der eigenen Willensbildung zu dem Zweck, das ganze natürliche Triebleben immer völliger der unbedingten und leichten Herrschaft des heiligen Geistes zu unterwerfen (vgl. § 108).

Die allgemeinen und wesentlichen Mittel der pflichtmässigen Bildung des eigenen Willens zu tugendhafter Charakterfestigkeit sind: Selbsterkenntniss, besonders bezüglich der eigenen Schwächen, Selbstzucht oder Uebung der Willenskraft in Beherrschung der Triebe und Neigungen, Wachsamkeit oder weise Vorsicht in Vermeidung unnöthiger, sowie Rüstung gegen unvermeidliche Versuchungen, und Gebet im weitesten Sinn: als Zuhülferufen aller guten Kräfte und Motive im Kampf wider die vorhandene Versuchung.

Besondere formale Uebungsmittel der Willens-Disciplin („Askese"), wie Enthaltung von ansich erlaubtem Genuss oder Gelübde bestimmter Leistungen in bestimmter Frist, können unter Umständen für den Einzelnen, namentlich in der Uebungszeit des Jugendalters, zweckmässig und insofern individuell sogar pflichtmässig sein. Aber sie für ansich sittlich werthvolle Leistungen zu halten, widerspricht dem Prinzip der christlichen Ethik. Vollends aber asketische Selbstpeinigungen zur Ertödtung der Sinnlichkeit sind als naturwidrige und sittlich zweckwidrige Uebungsmittel unsittlich.

Die Pflicht, die sittliche Willensbildung des Nächsten zu fördern, verbietet nicht bloss jedes direkte Verführen Anderer zum Schlechten, sondern auch jede indirekte Förderung fremder Immoralität durch Aergernissgeben und schlechtes Beispiel. Sie gebietet hingegen, vorzüglich indirekt durch die Macht des guten Beispiels erbauend auf die sittliche Bildung der Umgebung einzuwirken (pflichtmässige Rücksichtnahme auch im Gebrauch der eigenen Freiheit auf die erbauliche Wirkung für den Nächsten[1]), unter Umständen aber und je nach dem Beruf auch direkt für die sittliche Besserung Anderer zu sorgen.

---

[1]) I Cor. 10, 23 f. Röm. 15, 1 f. Phil. 2, 4. (Vgl. § 118.)

§ 130.

Pflicht der Gemüthsbildung der Persönlichkeit.

Zur normalen Entwicklung und Vollendung der Persönlichkeit gehört wesentlich die harmonische Bildung des Gemüths oder einer in sich einigen und unter allen Wechselfällen des Aussenlebens stetig sichselbst gleich bleibenden Weise des Fühlens, Denkens und Wollens des ganzen Menschen, welche nur auf dem Grunde der Frömmigkeit sicheren Bestand hat. Das pflichtmässige Streben nach harmonischer Gemüthsbildung geht daher nothwendig auf Ausbildung der wahren Herzensfrömmigkeit, wie sie in der Einheit der glaubigen Gotteserkenntniss, des gehorsamen Gottesdienstes und der vertrauensvollen Gottesliebe besteht (G.-L. §§ 16—18).

Indem im christlich-frommen Gemüth die praktische Versöhnung des göttlichen und menschlichen Willens vollzogen ist, enthält dasselbe mit dem letzten und festesten Grund aller Verpflichtung zugleich das lebendigste und kräftigste Motiv aller Pflichterfüllung, und ist dadurch die Wurzel einer ebenso starken wie schönen Sittlichkeit, also der vollendeten Humanität (G.-L. § 20).

Als Förderungsmittel der religiösen Gemüthsbildung dient die treue Benutzung sowohl der kirchlichen Heilsmittel als namentlich auch der persönlichen freud- und leidvollen Lebenserfahrungen — beider in ihrer wesentlichen teleologischen Beziehung auf das universelle und individuelle höchste Gut (§ 109).

Dritter Abschnitt.

Von den besonderen Gemeinschaftspflichten.

§ 131.

Uebersicht.

Da das Reich Gottes nicht bloss aus einzelnen Personen, sondern wesentlich aus den Gemeinschaftskreisen besteht, welche

auch den Boden für das sittliche Leben der Individuen bilden, so geht die christliche Grundpflicht der Förderung des Reiches Gottes (§ 121) nicht bloss auf die Zweckerfüllung des individuellen Personlebens als solchen, sondern ebenso wesentlich auch auf Förderung der objektiven (socialethischen) Zwecke der Gemeinschaften: Familie, Staat und Gesellschaft, Kirche.

Welches die socialen Pflichten dieser Gesellschaftsgruppen, ihrer Glieder zu einander und zum Ganzen der Gemeinschaft seien, hat die Ethik aus der Idee dieser socialethischen Organismen mit Rücksicht auf den erfahrungsmässigen Stand ihrer gegenwärtigen Entwicklung abzuleiten.

Erstes Hauptstück.

Die Familienpflichten [1].

§ 132.

Eingehung der Ehe.

Da die Ehe die Grundform menschlichen Gemeinschaftslebens und eine reiche Quelle sowohl sittlicher Tugendaufgaben wie Tugendmittel ist, so ist sie einzugehen die allgemeinste sociale Berufspflicht jedes heirathsfähigen Menschen, vorausgesetzt, dass ihm die Umstände die Eingehung einer der Idee entsprechenden Ehe gestatten.

Die Virginität ansich für einen sittlich höheren Stand als die Ehe zu halten, widerspricht dem Prinzip der echtchristlichen (protestantischen) Ethik, sowohl wegen der dabei vorausgesetzten niedern Vorstellung von der Ehe, als wegen des dualistisch-asketischen Hintergrundes. Die erzwungene Ehelosigkeit des Clerus aber ist doppelt verwerflich.

Ein individueller Entschuldigungsgrund für freiwilligen Verzicht auf die Ehe kann für Einzelne in der Eigenartigkeit ihrer sonstigen socialen Berufsaufgabe liegen.

---

[1] Anschluss an den socialethischen Abschnitt von der Familie §§ 64—77.

Die Eingehung einer wiederholten Ehe gehört unter das Erlaubte im Sinn von § 118.

§ 133.

Wahl des Ehegatten.

Bei der Wahl des Ehegatten soll normaler Weise Neigung und Vernunft, eigener Wille und Wille der Eltern zusammenstimmen. Blosse Neigungsehe den Vernunftgründen zuwider ist gewagter, als blosse Vernunftehe ohne ausgesprochene Neigung, vorausgesetzt, dass keine Abneigung und wenigstens Achtung vorhanden sei; unsittlich aber ist Verehelichung mit innerer Abneigung aus blossen äusseren Gründen.

Der elterliche Wille darf nie irgendwelchen (auch nicht moralischen) Zwang zu widerwilliger Ehe ausüben; berechtigt ist er nur zur Verweigerung der Zustimmung zu einer bestimmten Verbindung und diess Veto ist insoweit, als es nicht selbstischen Motiven entspringt, pflichtmässiger Weise zu achten.

Abgesehen von den bürgerlich-gesetzlichen Ehehindernissen (§ 69) liegen sittliche Bedenken gegen eine eheliche Verbindung in zu grosser Verschiedenheit des Alters, des Standes und der Bildung („Missheirath") und besonders in der Verschiedenheit des religiösen Glaubens. Mischehen zwischen Protestanten und Katholiken, noch mehr zwischen Christen und Nichtchristen setzen Indifferentismus mindestens gegen die kirchliche Form des Christenthums voraus und führen zu ernsten Schwierigkeiten in der Kindererziehung. Gleichwohl darf die christliche, zumal die protestantische Gesellschaft die Mischehen nicht unbedingt verwerfen, da sie unter Voraussetzung gemeinsamer sittlich-humaner Gesinnung nicht bloss ansich zulässig sind, sondern auch als indirektes Missions-Mittel zur Milderung und Aufhebung der Confessionsgegensätze, und zwar zu Gunsten der höheren Glaubensweise, gereichen können[1]).

---

[1]) I Cor. 7, 12—16. Vgl. *Luther* de captiv. Babyl.: „Ich will auch nicht verwilligen in die Hindernisse, die sie nennen die Ungleich-

§ 134.

Pflichten der Ehegatten.

Ehegatten sollen einander in unverbrüchlicher Treue angehören. Ihre Liebe soll sich bewähren und läutern sowohl in gegenseitiger Verträglichkeit und Duldung der Schwächen, als in gegenseitiger Förderung und Stärkung zum Guten. Insbesondere sollen sie einander behülflich sein zum tugendhaften Tragen der Lebensschickungen und Erfüllen der berufsmässigen Lebenspflichten.

Der Mann, als Versorger und Repräsentant der Familie ihr natur- und schriftgemässes Haupt[1]), soll seine Herrschaft im Hause mit vernünftiger Besonnenheit, Grossmuth und Zartheit behaupten und ausüben[2]). Das Weib soll durch treue Erfüllung ihrer häuslichen Pflichten und durch selbstlose Hingebung und Unterordnung unter den Willen des Mannes sich seiner Achtung und Liebe immer neu würdig erzeigen.

§ 135.

Pflichten der Eltern.

Die Eltern haben die Pflicht, ihre Kinder zu ernähren und zu erziehen.

Die sittliche Erziehung hat das im Kinde von Natur liegende Böse oder den sinnlich-selbstischen Eigenwillen zu über-

---

heit der Religion, dass weder blosser Dinge, noch mit Vorwendung, dass Einer könne zum Glauben bekehrt werden, zugelassen sei, eine Ungetaufte zur Ehe zu nehmen. Wer hat dies verboten, Gott oder ein Mensch? Wer hat dem Menschen die Gewalt gegeben solche Ehen zu verbieten? Die Geister, halt ich, welche in Gleissnerei Lügner sind (I Tim. 4, 2)". „Wisse dass die Ehe ein leiblich äusserlich Ding ist. Wie ich nun mag mit einem Heiden, Juden, Türken, Ketzer, essen, trinken, schlafen, gehen, reiten, laufen, reden und handeln, also mag ich auch mit ihm ehelich werden und bleiben" (X, 716).

1) I Cor. 11, 3. Eph. 5, 22 ff. Col. 3, 18. I Petr. 3, 1. 5 f.

2) Eph. 5, 25. 28. 33. Col. 3, 19. I Petr. 3, 7.

winden, alle guten Anlagen seiner Natur aber zu persönlichen Tugenden und Fertigkeiten zu entwickeln und auszubilden.

Mittel zu beidem ist die Zucht zum Gehorsam, welche, an die natürliche Pietät des Kindes anknüpfend, durch Liebe und Ernst seinen Eigenwillen der Autorität des elterlichen Willens unterwirft und in die Ordnung der häuslichen Sitte eingewöhnt, wozu das erste und wesentlichste Hilfsmittel das Vorbild der Alten ist, das nächste die zwingende Strafe und das dritte die belehrende Unterweisung und Verständigung[1]). Sofern aber der Endzweck der Erziehung in der Heranbildung einer selbstständigen sittlichen Persönlichkeit besteht, so muss die Zucht des Gehorsams darauf abzielen, sichselbst allmählich überflüssig zu machen, indem sie je länger je mehr den heteronomen Motiven die autonom-sittlichen substituirt.

Die intellektuelle Ausbildung der Kinder hat in der Hauptsache durch den Unterricht der Schule zu geschehen, welchen die häusliche Erziehung durch Anhaltung zur pflichtmässigen Arbeit zu unterstützen hat. Zu meiden ist sowohl das verfrühte Ueberladen der Kinder mit Wissensstoff wie das verweichlichende Herabwürdigen des Lernens zum blossen Spiel.

Die religiöse Erziehung soll von frühe an den religiösen Sinn als gewissenhafte Pietät vor dem Heiligen wecken, wozu die Gewöhnung an fromme Sitte und der anschauliche Unterricht in der heiligen Geschichte die natürlichsten Mittel sind.

§ 136.

Pflichten der Kinder.

Die Kinder sollen den Eltern Ehrfurcht, Gehorsam und Dankbarkeit erweisen.

Der kindliche Gehorsam besteht in der unbedingten Unterwerfung des kindlichen Willens unter die sittliche Autorität des elterlichen, zum Zweck, sich von diesem zur selbstständigen

---

[1]) Eph. 6, 4. Col. 3, 21.

sittlichen Persönlichkeit erziehen zu lassen. Eine Ausnahme von dieser Pflicht tritt ein bei widersittlichem Missbrauch der elterlichen Autorität. Ihre Grenze findet sie mit der Mündigkeit und äusseren Selbstständigkeit der Kinder. Aber Ehrfurcht und Dankbarkeit haben die Kinder zeitlebens den Eltern in Wort und That zu erweisen[1]).

Auch gegen Lehrer, Erzieher, Lehrherren und gegen das Alter überhaupt soll die Jugend ehrerbietig, bescheiden, dienstfertig und folgsam sein.

Im Zusammenleben der Geschwister mit einander sollen die socialen Grundtugenden der Rechtlichkeit, Billigkeit und Wahrhaftigkeit, der dienenden, schonenden und verträglichen Liebe von frühe an gepflanzt und geübt werden und soll dadurch das natürliche Band der Blutsverwandtschaft zur innigen und dauerhaften Freundschaft vertieft und befestigt werden.

§ 137.

Pflichten der Herrschaften und Dienstboten.

Die Herrschaften sollen die Dienstboten als Hausgenossen, die in persönlichem Verhältniss der Dienstleistung zur Familie stehen, in der dem sittlichen Geiste des Hauses würdigen, also christlich-humanen Weise behandeln, in ihren Forderungen billig, in Erfüllung der Lohnansprüche rechtlich, und soviel möglich auf die Förderung der persönlichen Wohlfahrt der Dienenden bedacht sein[2]).

Die Dienstboten sollen sich dem Hauswesen, das ihnen mit der socialen Berufsstellung zugleich den moralischen Anhalt gewährt, nicht bloss durch rechtliches Vertragsverhältniss, sondern durch herzliche Anhänglichkeit verbunden fühlen, ihre Obliegenheiten in unverdrossener Willigkeit erfüllen und überhaupt für das Interesse der Herrschaft redlich und eifrig Sorge tragen[3]).

---

[1]) Eph. 6, 1 ff. Col. 3, 20.

[2]) Col. 4, 1. Eph. 6, 9. Philem. 16.

[3]) Col. 3, 22 ff. Eph. 6, 5—8. I Petr. 2, 18 ff. I Tim. 6, 1 f. Tit. 2, 9 f.

Zweites Hauptstück.

Die bürgerlichen Pflichten[1].

§ 138.

Allgemeine Gesellschaftspflicht.

Die bürgerlichen Pflichten beziehen sich theils auf die bürgerliche Gesellschaft (§ 91) theils auf das Staatsleben im engeren Sinn.

Die gesellschaftliche Grundpflicht eines Jeden ist: das Gemeinwohl nach Kräften zu fördern, sowohl in als ausser seinem besonderen Berufsgebiet (Gemeinsinn, Gemeinnützigkeit, Volksthümlichkeit).

Da aber der vorzüglichste Beitrag des Einzelnen zur Förderung des gemeinen Besten in seiner tüchtigen Berufsleistung besteht (§ 92), so bestimmt sich die sociale Grundpflicht näher zu der Pflicht: einen dem individuellen Talent entsprechenden besonderen Beruf zu wählen und dessen Aufgaben in möglichster Vollkommenheit zu erfüllen.

Der sociale Beruf der Frauen liegt vorzugsweise in dem Familienleben. Soweit sie aber nicht in der Lage sind, diesen Beruf, sei es als Hausfrau oder dienendes Familienglied, zu erfüllen, haben auch sie die Pflicht, auf irgendeinem besondern, ihrem Talent entsprechenden Arbeitsgebiet der Gesellschaft berufsmässig zu dienen.

§ 139.

Die Berufspflicht.

Die Wahl des Berufs geschieht am richtigsten im Einklang von innerer Neigung und äusseren Impulsen. Misslich ist zu frühe Wahl wegen Gefahr der Selbsttäuschung; noch misslicher die Vertauschung des einmal gewählten Berufs mit einem neuen.

Der Anfang, weil die Vorbedingung der tüchtigen Berufserfüllung besteht in der sorgfältigen Erwerbung der für den künftigen Beruf erforderlichen besonderen Kenntnisse und Fertig-

[1]) Anschluss an den socialethischen Abschnitt vom Staat §§ 78—103.

keiten; die fleissige Berufsvorbildung ist die pflichtmässige Hauptaufgabe der heranwachsenden Jugend.

Die Sittlichkeit der Berufserfüllung besteht theils in der idealen Reinheit der prinzipiellen Berufsauffassung als einer Arbeit im Dienst der universellen sittlichen Gemeinschaft des Reiches Gottes[1]), theils in der reellen „Treue im Kleinen" der einzelnen Berufsarbeiten[2]). Pflichtwidrig dagegen wird der Betrieb des Berufsgeschäfts sowohl durch banausische Ignorirung der gemeinnützigen Interessen („Pfahlbürgerthum"), als durch unredliche oder unordentliche Vollbringung der Berufsarbeit zum Schaden der Gesellschaft.

§ 140.

Allgemeine Bürgerpflicht.

Die allgemeine Pflicht jedes Bürgers ist die unbedingte Hingabe an die Zwecke seines Volks und Staates oder die lautere Vaterlandsliebe, in welcher das natürliche Nationalgefühl zur christlich-sittlichen Pietät und Treue gegen den eigenen Staat ohne inhumanen Exklusivismus gegen andere Völker gereinigt und vertieft ist.

Sie soll sich bewähren in gewissenhafter Achtung der bestehenden Staatsgesetze und eifriger Förderung aller staatlichen Zwecke, auch über das rechtlich Geforderte hinaus in freiwilliger Dienstleistung und Selbstaufopferung.

Die. Lösung des staatsbürgerlichen Verbandes durch Auswanderung kann für den Einzelnen nur unter dringenden Umständen sittlich pflichtmässig sein und auch dann soll in der Ferne die Pietät und thätige Theilnahme für das alte Vaterland forterhalten werden. Am besten geschieht diess bei staatlich organisirter Auswanderung und Colonisation, welche sowohl als Mittel gegen Uebervölkerung wie als Mittel der Culturmission unabweisliche Aufgabe grosser Staaten ist.

---

1) Röm. 14, 18. I Cor. 10, 31. Col. 3, 17.

2) Matth. 25, 21. Luc. 16, 10.

§ 141.

Die bürgerliche Unterthanenpflicht.

Jeder Bürger schuldet dem Gesetze seines Staates und der Obrigkeit als dessen Trägerin unbedingten Gehorsam, von welchem auch die subjektive Ansicht von der Unrichtigkeit der Gesetze nie entbindet[1]).

Bei Collisionen zwischen bürgerlichem Gesetz und persönlichem Gewissen ist zunächst eine gütliche Verständigung zwischen den scheinbar widerstreitenden Pflichtsphären zu versuchen. Gelingt diese nicht, so ist zwar um des Gewissens willen dem Gesetz der Gehorsam zu versagen, aber auch die Autorität der Obrigkeit durch Unterwerfung unter ihre Strafen in „leidendem Gehorsam" anzuerkennen[2]). Thätiger Widerstand gegen bestehende Gesetze und Ordnungen ist schlechterdings verwerflich.

Aber nur die „Obrigkeit" als Trägerin der gesetzlich gültigen Rechtsordnung hat Anspruch auf Gehorsam. Wird hingegen die obrigkeitliche Macht von ihren jeweiligen Inhabern in gesetzwidriger Weise missbraucht, sei es zum Unrechtthun gegen Einzelne oder zur rechtswidrigen Vergewaltigung des Staatsganzen, so ist dadurch mit dem Wesen der Obrigkeit auch ihr Recht aufgehoben und sind damit die Bürger von selbst der Gehorsamspflicht entbunden[3]). Widerstand gegen das Unrecht der Machthaber ist als Vertheidigung der Rechtsordnung mindestens berechtigt; ob und wieweit auch pflichtmässig, ist individuell zu beurtheilen.

Tritt durch gewaltsame Catastrophen (äussere Eroberung, innere Umwälzung) an die Stelle der früheren gesetzlichen Obrigkeit eine neue Staatsgewalt, so ist diese von da an, wo sie sich als Obrigkeit d. h. als dauernde Trägerin der öffentlichen Rechtsordnung faktisch erweist, auch als berechtigte Autorität pflichtmässig anzuerkennen.

---

[1]) Röm. 13, 1—7. I Petr. 2, 12—17.

[2]) Act. 5, 29 mit 41. I Petr. 4, 15f. 3, 14—17.

[3]) Dies die Lösung der Controverse zwischen *Luther* und *Zwingli* s. oben S. 313), *Kant* und *Fichte*, *Schleiermacher* und *Rothe*.

§ 142.

Die Form der Gesetzgebung
(vgl. § 85).

Da die Gesetze Ausdruck des vernünftigen Gesammtwillens des Volks sein sollen, so dürfen sie nicht Ausfluss der Willkür sein, weder der eines Einzigen noch der Mehrerer, sondern sollen hervorgehen aus der vernünftigen Erwägung derer, in welchen das klarste Bewusstsein von der Idee und von den gegenwärtigen Bedürfnissen des Staates lebt. In unentwickelten Staaten können diess nur wenige sein, die als oberste Beamte mit dem Staatsoberhaupt zusammen die Regierung bilden.

Aber je mehr das Staatsbewusstsein in einem Volke sich verbreitet und klärt, desto entschiedener folgt aus der Idee des Staats das Recht des gesammten Volks auf repräsentative Mitwirkung bei der Gesetzgebung („Constitutionelle Verfassung“). Diess Recht einem mündigen Volke rechtzeitig zu gewähren und ehrlich zu belassen, ist Pflicht der Regierung. Nur ist durch den Modus der Repräsentation Sorge zu tragen, dass die wirkliche Intelligenz des Volkes und zwar möglichst gleichmässig der verschiedenen Stände und Classen vertreten sei[1]).

Wie die Regierung, so sollen auch die Volksvertreter die verfassungsmässigen Rechte strenge innehalten, insbesondere in der Stärke des Staatsoberhaupts die unentbehrliche Garantie für Stetigkeit und Sicherheit des Staatsganzen ehrlich und eifersuchtslos respektiren. Das Markten um formale Verfassungsrechte ist immer ein Zeichen politischer Unreife, sei es der staatlichen Zustände oder auch der staatsmännischen Bildung und Tugend.

Nothwendige Consequenz der constitutionellen Verfassung ist die Freiheit der Presse als des Mittels der gegenseitigen politischen Verständigung der Bürger. Ausschreitungen der Presse steuert die Strafgesetzgebung. Nicht zu dulden sind die auf

---

[1]) *A. Winter*, die Volksvertretung in Deutschlands Zukunft, Gött. 1852. Auch *Mohl*, *Riehl*, *Schäffle* etc.

Umsturz der Staatsordnung gerichteten Tendenzen einer radikalen Presse.

§ 143.

Sittliche Normen der Gesetzgebung.

Die Gesetzgebung hat ihre sittliche Norm in der Zweckbeziehung auf die christlich-sittliche Idee des Staats (§ 83, 86). Sie soll den allgemeinen Staatszweck: Schutz und Förderung der mannigfachen sittlichen Lebenszwecke eines Volksganzen, in der durch die jeweiligen geschichtlichen Bedingungen geforderten und ermöglichten besten Weise zu realisiren streben.

Die allgemeinen Zwecke des Ganzen sollen zwar den besonderen Zwecken aller einzelnen Lebenskreise oder Personen unbedingt vorgehen; aber soweit irgend jene es gestatten, sollen auch diese von der Gesetzgebung geachtet und gefördert werden. Es soll also insbesondere die innere Freiheit des persönlichen Gewissens unangetastet bleiben; aber auch die Freiheit des äusseren Handelns der producirenden Gesellschaft soll nicht willkürlich gehemmt, sondern gemeinnützig geleitet und unterstützt werden. Dabei soll die Gesetzgebung stets die allgemeine Wohlfahrt der verschiedenen Stände und Classen des Volks möglichst gleichmässig berücksichtigen. Vorrechte einzelner Stände als blosse Begünstigungen ohne entsprechende Verpflichtungen sind der Idee des Staats zuwider; durchaus unsittlich sind Standesvorrechte auf Kosten der moralischen Personwürde Anderer (Leibeigenschaft, Hörigkeit).

Die Gesetzgebung soll zwar die jeweils bestehende Staatseinrichtung mit allen erlaubten Mitteln gegen Willkür und blinde Neuerungssucht schützen; aber auch der fortschreitenden Entwicklung des sittlichen Volkslebens und der Wandelbarkeit seiner Lebensbedürfnisse und -Bedingungen Rechnung tragen, also nicht bloss die theoretische Kritik des Bestehenden innerhalb gewisser Schranken dulden, sondern namentlich für Aenderung bestehender Ordnungen auf gesetzlich geordnetem Wege Raum geben.

Die Strafgesetzgebung soll zu leitenden Gesichtspunkten haben die möglichste Sicherung der Gesellschaft durch wirksame

Strafandrohungen und den Einklang mit dem Rechtsgefühl des Volkes. Die moderne Strafgesetzgebung und -Praxis neigt zu einer Verweichlichung, die zu der Verwilderung der Massen in bedenklichem Verhältniss steht.

§ 144.

Die politischen Parteien.

Je nach ihrer Auffassung der durch die Staatsidee oder durch momentane Verhältnisse vorgezeichneten Ziele der Gesetzgebung theilen sich die Bürger in politische Richtungen, die zum Zweck gemeinschaftlichen Einwirkens auf die wirkliche Gesetzgebung sich als Parteien organisiren.

Die vier im Wesen des Staates selbst begründeten Tendenzen: die auf den Zweck (die Macht) des Staatsganzen oder auf die Zwecke (Rechte) der Einzelnen gerichteten, und die auf die Erhaltung des Bestehenden oder auf die fortschreitende Entwickelung zielenden, — welche zweierlei sachliche Gegensätze sich zwar gewöhnlich, aber nicht nothwendig und nicht immer persönlich decken — ergeben den Hauptgegensatz zwischen Conservativen und Liberalen, welche beide als Vertreter je eines berechtigten Moments des Staatslebens dem allgemeinen Besten um so erspriesslicher dienen, je weiter sie von exklusiver Einseitigkeit entfernt bleiben. Staatswidrige und gemeinschädliche Parteien dagegen sind solche, welche die partikulären Zwecke einzelner Lebenskreise (z. B. eines Standes, einer Kirche) dem allgemeinen Staatszweck überordnen.

Als unvermeidliches Mittel praktischer politischer Wirksamkeit ist zwar die Parteibildung sittlich unanfechtbar; aber ihre sittlichen Gefahren sind: dass der Zweck der Partei dem des Staates übergeordnet wird, dass abstrakten Idealen die pflichtmässige Rücksicht auf die wahren konkreten Volksbedürfnisse geopfert wird, dass ansich berechtigte Zwecke durch unlautere und gemeinschädliche Mittel (demagogische Agitation) verfolgt werden, und dass die Heftigkeit des Kampfes der Parteien das volksthümliche Gemeinschaftsgefühl und die Achtung vor der staatlichen

Autorität zerstört. Zur Meidung dieser Gefahren ist selbstlose Lauterkeit des sittlichen Charakters und politische Weisheit und Besonnenheit bei allen Mitgliedern, vorzüglich bei den Führern der Parteien erforderlich.

§ 145.

Pflichten der Beamten.

Alle Beamten, vom ersten, dem Staatsoberhaupt, an, sollen sich als Diener des Staates fühlen und in gewissenhafter Treue gegen die Gesetze des Staates, deren Ausführung ihnen obliegt, den übrigen Staatsbürgern mit gutem Beispiel vorangehen.

Verwaltungsbeamte und Richter sollen die gesetzlichen Normen nicht bloss mechanisch und buchstäblich handhaben, sondern aus dem Sinn und Geist der Gesetze mit gründlichem Verständniss und williger Hingebung an denselben regieren oder Recht sprechen.

Sie sollen mit unbestechlichem Wahrheitssinn und strenger Gerechtigkeitsliebe das gemeine Beste jeder persönlichen Rücksicht auf Gunst oder Ungunst von oben oder von unten voranstellen, auch in ihrer gewissenhaften Ueberzeugung vom Gemeinnützigen sich nicht durch zufällige Tagesmeinungen irren lassen, vielmehr die objektiv-sachliche Einsicht und Erfahrung ihrer Fachbildung zum steten Correctiv und Regulativ für die Einseitigkeiten der subjektiven Parteimeinungen und Zeitströmungen machen.

§ 146.

Pflichten der auswärtigen Politik.

Aus der christlich-sittlichen Idee des Staates als einzelnen Gliedes im Organismus der Menschheit (§ 100) ergibt sich mit Nothwendigkeit, dass auch sein Verhalten zu andern Staaten unter demselben Sittengesetz stehe, welches die menschlichen Gesellschaftsverhältnisse überhaupt regelt und welches gegenseitige Achtung und Förderung der wesentlichen Lebenszwecke fordert.

Sonach hat jeder Staat die Pflicht, die Existenz, Integrität, Unabhängigkeit und Ehre der anderen Staaten zu achten, mit

ihnen in geordneten Verkehr zum Zweck der wechselseitigen Förderung ihrer mannigfachen Interessen zu treten und bei drohenden Conflikten die Verhütung des Bruches durch friedliche Verständigung oder durch die mildere Abwehr der Retorsionsmittel zu versuchen.

Feindliche Behandlung anderer Staaten durch Krieg ist sittlich statthaft bei Nothwehr, wo sie durch die pflichtmässige Selbsterhaltung der eigenen Existenz, Integrität, Ehre, Freiheit und Wohlfahrt eines Volkes unabweislich gefordert ist. Dahin gehören auch Angriffskriege, welche drohenden Gefahren feindseliger Nachbarn zuvorkommen. Eroberungskriege aus Herrsch- und Habsucht sind verwerflich, zulässig nur als Mittel zur Wiedererlangung geraubten Territoriums oder zum Schutze unterdrückter und misshandelter Volksgenossen unter fremder Herrschaft (relative Berechtigung des „Nationalitätsprinzips").

Auch im Krieg sind die völkerrechtlichen Regeln der Humanität gegen die Angehörigen des feindlichen Staates zu achten, zwecklose Grausamkeit gegen Menschen und Rohheit im Zerstören von Eigenthum zu meiden und möglichst bald das Absehen auf Wiederherstellung des Friedens zu lenken.

Zur Befestigung friedlicher internationaler Zustände und Vorbeugung gegen Kriege sind Staatenbündnisse mit stehenden Schiedsgerichten und gemeinsamer Exekutive anzustreben. Die Voraussetzung ihrer reellen Wirksamkeit bildet aber die Befestigung naturgemässer und befriedigender innerer Verhältnisse und äusserer Beziehungen der civilisirten Hauptstaaten.

Drittes Hauptstück.

Die kirchlichen Pflichten[1]).

§ 147.

Pflicht der Kirchlichkeit überhaupt.

Da der christlichen Frömmigkeit die Form der Gemeinschaft wesentlich ist, so schliesst die Pflicht, die eigene und fremde Frömmigkeit zu fördern, auch die Theilnahme an der kirchlichen Gemeinschaft in sich, und zwar zunächst an der Kirche, in welcher man erzogen ist.

Trennung von der eigenen Kirche ist nur dann pflichtmässig, wenn die persönliche Ueberzeugung mit der kirchlichen Religion in solchen Zwiespalt gekommen ist, dass sie von der letztern nur Hemmung des eigenen religiösen Lebens zu erfahren hat, ohne auf Besserung durch reformirende Einwirkung hoffen zu können.

Eine Trennung von der evangelischen Kirche kann um so weniger sittlich begründet sein, da diese nicht nur Jedem das Recht reformirenden Einwirkens auf die Gemeinschaft zuerkennt, sondern auch durch ihre mannigfache Gestaltung in den verschiedenen Confessions- und Landeskirchen von Anfang das Prinzip der Mannigfaltigkeit besonderer Richtungen innerhalb der gemeinsamen Einheit anerkannt hat, dessen Consequenzen auch innerhalb der einzelnen Kirchen nicht abzuweisen sind.

Da die Scheidung der einzelnen evangelischen Landeskirchen religiös indifferent ist, so ist die Zugehörigkeit zur einen oder andern und die Freizügigkeit zwischen denselben religiöses Adiaphoron, von welchem das Verhältniss zur evangelischen Kirche überhaupt nicht abhängt.

---

[1]) Anschluss an den socialethischen Abschnitt von der Kirche §§ 40—63.

§ 148.

Heiligung des Feiertages.

Der kirchliche Gemeinsinn wird sich zunächst in der Betheiligung an dem kirchlichen Kultus bethätigen, weiterhin in der Mitwirkung bei den kirchlichen Institutionen und bei der kirchlichen Vereinsthätigkeit.

Die Heiligung des Feiertages als eines Tages der Ruhe und Erholung einerseits und der gemeinsamen gottesdienstlichen Feier andererseits beruht zwar für die Christen nicht mehr auf einem positiven göttlichen Gebot (§ 52), sondern auf einem natürlichen und sittlichen Bedürfniss der bürgerlichen und religiösen Gemeinde, ist aber eben darum auch für die Christenheit eine allgemeine sociale und specielle kirchliche Pflicht, auf deren Erfüllung die Einzelnen und die Gesellschaft halten sollen.

Insbesondere ist die Feier des öffentlichen Gottesdienstes nicht bloss das kräftigste religiöse Tugendmittel für die Einzelnen, sondern auch das wirksamste religiös-sittliche Gemeinschaftsband für die verschiedenen Volksklassen, die Betheiligung daran also ebensosehr durch das Interesse der persönlichen religiös-sittlichen Förderung als durch die brüderliche Liebe gefordert.

§ 149.

Kirchliche Gesetzgebung.

Bei der Ordnung der kirchlichen Institutionen mitzuwirken haben nur solche Glieder der Kirche ein sittliches Recht, welche auch am kultischen und praktisch-sittlichen Leben der Kirche Theil nehmen; aber eine gesetzliche Fixirung dieses Rechtes ist misslich, weil seine Controlirung in vielen Fällen ohne verwerfliche Zudringlichkeit unmöglich wäre.

Als Norm aller kirchlichen Gesetzgebung hat die evangelische Kirche jederzeit diess festzuhalten, dass alle äusseren Institutionen und Ordnungen nur als Mittel gelten und dienen dürfen für die

religiös-sittlichen Zwecke des Kirchendienstes an den Gemeinden (§ 48), und dass daher auch die mannigfachen konkreten Bedürfnisse der letzteren nie einer äusserlichen kirchlichen Uniformität geopfert werden dürfen.

Zur Aufstellung gesetzlicher Bestimmungen über die kirchliche Lehre, sei es durch bindende Auslegung der bestehenden Bekenntnisse oder gar durch Aufstellung neuer Bekenntnissformeln, hat die evangelische Kirche der Gegenwart überhaupt keinen Beruf; am wenigsten aber eignen sich zur Feststellung der christlichen Wahrheit die jetzigen, durch kirchenpolitische Machtfragen und Parteiinteressen bewegten, synodalen Kirchenvertretungen (vgl. § 48).

Die evangelische Kirche hat vielmehr die Lösung dogmatischer Meinungsverschiedenheiten in ihrer Mitte im Allgemeinen vertrauensvoll von der fortgehenden Wirksamkeit des ihr verliehenen Geistes der Wahrheit (G.-L. § 186) zu erhoffen, die Beurtheilung einzelner Fälle von Lehrabweichungen der Geistlichen aber auf das Gewissen sowohl des ordentlichen Kirchenregiments als der einzelnen Geistlichen selbst zu legen.

§ 150.

Kirchliche Parteien und Vereine.

Dass in der evangelischen Kirche verschiedenartige theologische Richtungen bestehen, ist ebensosehr unvermeidlich, wie zur fortschreitenden Reinigung und Vertiefung der christlichen Wahrheitserkenntniss zweckdienlich. Aber die Organisirung der theologischen Richtungen in festen kirchlichen und kirchenpolitischen Parteien ist an sich ein Uebelstand, der zwar als Mittel der Nothwehr gegen Unterdrückung zeitweise gerechtfertigt, auf die Dauer aber weder für die theoretische noch für die praktische Seite des kirchlichen Lebens heilsam ist.

Die Bildung engerer religiöser Gemeinschaften zur kultischen Befriedigung individueller religiöser Bedürfnisse („Conventikel") ist zulässig, wenn diese Kreise mit der Kirche in friedlicher Verbindung bleiben, wird aber verwerflich, wenn sie in exklusiver

Selbstgenügsamkeit sich der Kirche innerlich entfremden, und vollends wenn sie als Sekten sich förmlich separiren.

Die sittlich richtigste und werthvollste kirchliche Vereinsbildung ist diejenige, welche sich die Förderung konkreter Zwecke des christlich-sittlichen Volkslebens zur Aufgabe setzt und diese möglichst unabhängig von theologischen und kirchenpolitischen Parteirichtungen im Sinne wahrer christlicher Humanität zu lösen sucht (§ 62, 63).

§ 151.

Pflichten der Geistlichen.

Die Geistlichen sollen sich als Diener der christlichen Gemeinde oder Christi in der Gemeinde [1]) erweisen, welche in der Nachfolge und nach dem Vorbilde Jesu Christi die Mittheilung und Belebung des christlichen Geistes für die Gemeindeglieder durch die kirchlichen Heilsmittel zu vermitteln haben (§ 50 und G.-L. § 229).

Sie sollen vom christlichen Geiste so persönlich belebt sein, dass sie in allem ihrem amtlichen und ausseramtlichen Thun sich als die lebendigen Vorbilder christlichen Sinnes und Lebens der Gemeinde darstellen [2]) und eben nur hierdurch, ohne alle hierarchischen Mittel, auch kirchlich erbauend wirken.

Je mehr der Geistliche geisterfüllt im evangelischen Sinne ist, desto weniger bedarf es für ihn einer gesetzlichen Gebundenheit an den Buchstaben der Kirchenlehre. Auf jeden Fall ist diese Gebundenheit verschieden zu beurtheilen nach den verschiedenen Funktionen: als Liturg ist der Geistliche an die kirchlich überlieferte Formel ganz gebunden, aber auch gar nicht dafür verantwortlich (§ 53); als Prediger hat er die christliche Wahrheit aus seiner persönlichen Ueberzeugung unter Zurückstellung (aber nicht Bekämpfung) der dogmatischen Lehrformen praktisch erbaulich zu verkündigen;

---

[1]) II Cor. 1, 24. I Cor. 4, 1. 3, 5.

[2]) I Petr. 5, 2f. Phil. 3, 17. 4, 9.

als Katechet und Volkslehrer hat er das Recht und die Pflicht, über den Sinn der dogmatischen Lehrformen die Gemeinde auf Grund seiner genaueren und objectiveren, weil theologisch gebildeten Einsicht zu verständigen; als wissenschaftlicher Schriftsteller endlich steht er ausserhalb der kirchlichen Jurisdiktion und hat das Recht, an der reinigenden Fortbildung der religiösen Erkenntniss mitzuarbeiten (vgl. G.-L. § 82).

§ 152.

Innerkirchliche Pflichten des Kirchenregiments.

Das evangelische Kirchenregiment soll in Wahrheit sein, was der Papst nur im Titel: servus servorum Christi.

Es soll nicht bloss in der Verwaltung der äusserlichen Gesellschaftsangelegenheiten der Kirche streng gesetzestreu, in der Aufsicht über die Amtsführung der Geistlichen väterlich wohlwollend, und in der Schlichtung der Streitigkeiten zwischen Gemeinde und Geistlichen taktvoll und unparteiisch sein; sondern auch insbesondere in der Leitung des inneren kirchlichen Lebens soll es die stetige und gesunde Entwicklung desselben vor den durch die Synodalverfassung verstärkten Gefahren der kirchlichen Parteiherrschaft dadurch schützen, dass es seine berufsmässige objektivsachliche Einsicht und parteilos-unbefangene Rücksicht auf das kirchliche Gemeinwohl zum ausgleichenden Correktiv und Regulativ gegenüber allen Einseitigkeiten der verschiedenen Parteimeinungen und jeweiligen Zeitströmungen macht.

§ 153.

Pflichten der auswärtigen Kirchenpolitik.

Die beiden evangelischen Schwesterkirchen sollen — mit oder ohne gesetzlich fixirte Union — sich als zur gegenseitigen Ergänzung berufen betrachten und ihre Vorzüge mehr und mehr auszutauschen bestrebt sein. Gegenüber den andern Kirchen und Denominationen aber soll die evangelische Kirche im Bewusstsein ihres höheren Rechts diejenige würdevolle Toleranz üben, welche

weder selbst aggressive Propaganda treibt noch aber auch solche in ihrer Mitte von Andern treiben lässt.

Gegen den Staat soll sich die evangelische Kirche gehorsam und vertrauensvoll erweisen, jeden Anlass zu Conflikten mit besonnener Mässigung meiden und die Zwecke des Staates positiv fördern durch Pflege aller bürgerlichen Tugenden.

In einträchtigem Zusammenwirken einander ergänzend sollen Staat und Kirche gemeinsam arbeiten an der immer völligeren Verwirklichung des ewigen göttlichen Weltzwecks: des Reiches Gottes als des einheitlichen und allgemeinen Organismus der Gottmenschheit[1]).

[1]) Joh. 10, 16. 17, 21. Eph. 4, 12f. I Cor. 15, 28.

Grundriss

der christlichen

Glaubens- und Sittenlehre

von

Otto Pfleiderer,
Doktor und Professor der Theologie zu Berlin.

Zweite Auflage.

Berlin.
Druck und Verlag von G. Reimer.
1882.

